

ان بنی ہذا لبس کلا غا القوم عابدین

بحمد الله مالك الملك والملكويت خالق الغزو والبحيرت على ان كتابه يقبول عندنا ولى الاله باب المعروض



بصحيح علماته الزمان فمات له يكون مقامه في كليات العصر عظام كملاد الله رسولنا محمد امان بحق سلمه الله والصلوة

فانطبع في المطبع في سنة ١٢٨٥



واسوقنا في بحار فضاله وجوده وانطق الكو جودات بآيات وجوب وجوده مستدل به على توحيد ذاته وبآلته مسعاته وتوحيده كما هو
باسمائه وتوحيده وعلى ما وحيه من نعمائه ونعمه على اوسطانا من الاله ونشئنا عليه الا عظيم شئنا ونشهد ان لا اله الا الله ونشهد ان
محمد اعجب به رسول الله تعالى باوياً وبشيراً ونذيراً وادعياً للخلق الى الرحمن بمراميه وكذا النبي الذي خرق السبع السموات العظمى
بفضله وصل الى مكان سوي وعلم هناك علم اللوح والقلم وفارست ما لم يعلم الواحد اليه من الانبياء قدم وولى الى ربه الا على فتدلى
مركبان قاب قوسين او ادنى وراى لامين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب نفس تحنت وحاز مكانته عالىته على مكانته
الاولين والاخرين وكان نبيا آدم بين النار والطين فيا ناطم الوجود وخالق الخلق والسجود ويا مالك الملك والمكوت ويا واهب
الخيرات والنا سوت صل عليه صلوة تغنيه وترضيه وعلى اله الذين فهموا المنازل الشريفة والسموات الرفيعة اصحاب الذين
حازوا السبق في نصرة الشريعة الغراء والخفيّة السنية البيضاء البها ذولين النعم في سبيل الله لاعلام الدين والايمان وبهم بيننا
الكافر والظنانيان لاسيما الخلفاء الراشدين الى الله واعين هم الدين سرجو معارج الولاية والعرفان وبهوا وجدهم لاعلام كلته
الرحمن وعلى من تبهم باحسان البها ذولين جهدهم في استنباط الاحكام والبا نيين ذروة الكمال في بيان الحلال والحرام وا
على برجك العلوم الدقيقة والاسمال الرضيّة الشريفة وببت لى اكرم الايمان ويوم القار ك عالمي باحسان وقيل على جيك
والله واصحابه الكرام وانزل عليه وعليهم الصلوة السلام اما بعد فيقول العبد الضعيف المفتقر الى رحمة القويّة عبد العلي محمد ابن
الحسين بن محمد بن محمد من قبيلة الانصارية عا لما بها اله تعالى باحسان وتجلي الرب عليه ما يوم القيمة باسم الرحمن ان كمال الايمان
الا لسان ومن هو اشتهر بوجود ذات الايمان كمال عيون بصيرة بكل العلوم الحقيقية والتجلية بسره بالمعارف الحقيقية وهذا

ادعوا الى الحق والهدى

لا يحصل الا باتباع الشريعة الغراء والاقتدار بالحقيقة السبحية البهية فلا يتأتى ذلك الا بتكميل القوة النظرية بالايمان والاسلام
وتكميل القوة العملية باعمال تهدي الى دار السلام وانما ذلك بمعرفته الاحكام الفرعية واستخراج القواعد الفقهية الشرعية ولا
يتسم السلوك في هذا الوادي الا بالتزو وبالمبايعة ومن ينهنا علم الاصول الجامع بين العقول والمنقول اجل الفنون قدرا
ادق العلوم سر عظيم اثنان ناهي البرهان اكثر باللفظ اقل جمعا وفي تحريك الاحكام الالهية نفعها ويكون الرجل به في الاسرار الربانية
بصيرة وعلى حل غوامض القرآن قد يراى لقد تصدى لتعاطيه جم غفير من العلماء ولم يلقه على حل مشكلاته الا واحدا بعد واحد
من الاكابر ولقي اقدام اذها نعم السافرة نصيبا وكلت مطالبا لعقولهم التسارية نعبا ولم يصل الى كنه اسرارها الا من عرق في
بحار فضيلة التوبيع واتى الله تعالى بقلب سليم ولقد صنف فيها كتب شريفة وصحف انيقة ووقا تر مبسوطة ومختصرات مضبوطة
كان كتاب السلام من بينهما مختصا موسسا على قواعد المعقول واقفا في معارك الفحول وملقب من بيننا بالقبول حتى طارت
به الى الافاق الديرة والقبول وكان يحتج في صدرى ان اشترحه شرجا يذل الصواب ويميز القشر عن اللباب بيده انه كان
يوقرنى عن ذلك يا شاهدة في الطلاب ليطيرونه متكاسل الغرائم وانصار عمرهم كاشفة منبت عليهم التمام وان يراى من العلوم
ضارت ناصيته الحار واهية الزوار ولم يبق الرضا ناهية واثوار باهرة وظلال قوم الذين يتجدد العلم طرما وتصدى للرياسة الذين فلتوا
شيار فرادى غلبت الجاهلية وبكالت الكلمة حتى طارت بالعالين الضعفاء ولقى من ليس له للعبيل منهم شفاؤهم لما تاملت باسنان
النظر وجدت غنان الفكر رايته وسيله يوم الخراج عند من مجلس بين العالين الضعفاء فالمرجو من رحمة الله التي سبقت على غضبه ان
يدخلنى في بحار كرمه من غرضه والما نزل من الكرامة ان يغفر امان طعت من الجمالة فاجتت قصدي وبالفيت جهدي الى
ان فرغت في المقصود بحيث لا يتجاوز الطريق المعبود وسائلا ومتضرعا الى الله تعالى ان يعصمى عن الخطا واكون في بحار
وعدي اصدق من القطا حثثا باذبال رسول الكرم الذي فيضنه عيم هو كاسمته محمدا ومحمدا ولولا لما طهر من الله الحو وباقية
الوجود على صفات كل موجود وعلى آله واصحابه الذينهم خلفاء في اقامة الدين والخلق اليه واعين وفضلات الله تعالى
وسلامته عليه وعليهم جميعين مستبدا من الذين خازوا قضيات السبق في التحقيق وعلوم السموات التمتع فيق وتقوم وابل الاله
الاميتية وتحلق بالاخلاق الربانية وسافرت ارواحهم فموت افلاك العرفان وحصلت الحكمة الحققة من غير برهان وقاموا كل
لحظة بين يدي الرحمن وتجلي الله تعالى عليهم باسم النان قابلا فير واعلى سيرى فاني ضيفكم وراحتى بين الاله واهل ضالغ
لايمان من هو بحر المعارف والاسرار ومن وجه مسائل كاشف الاستار جبل سعيه تنقيده الاخا وبيت النبوة والتعليم احبار
من الحضرة المصطفوية الذي عرج معارج الارتفاع في تقويم علوم الاهتداء الذي كاسمه خادون سليمان عليه الرحمة والنعمة
وجعل الله مسكنه بحبوحة الجنان استاذ امام العصر وميدان والدهم الذي كان رايه صدقا وهدى وجل سعيه الدرع واليقى عرو
من الله تعالى بانواع المتقين متميز البصير من السفن ناهي السنة الشرفا مقيما بقواعد الشريعة البهية منهدا بمباني الاسال
مؤسس القواعد بالاله لائل لما ايد الدين بانج الشريعة صار بين الناس ابا حنيفة الامام الاعظم انام الائمة ناصر الطريقة
نعمان بن ثابت الكوفي الواصل الحقيقة قد من الله سره واذا قنابنه بره وقد كان فيما مضى شرح له من جمع بين العلوم الفخية
والجلية وناز بالكلمات الدينية ووصل فيما بين المتأخرين الى كمال السالقيين وجاز تحقيقات قومية وتذقيتات انيقة

لما حجب الله تعالى البصيرة المشبهة على شيخ المشيطة وهو الذئبة ثبثا وعلما جزا الله تعالى مني الجزاء واوله تعالى لا اله الا الله
بعد واحد من العرفان فجلست شرعي محتوية على زبدة ما فيه وملازمة ما سواها بما دونه واجمعت اليه ما استفدت من غيار
الحققة من تلويسات المذتقين وما من المذتق على هذا العبد من الفوائد والحق على قلبي من الفرائض اصول المسائل
والبيان وتركت طريقتي الحيا والدين الذين يتحدسون ظواهر الانفاذ ولا يرون بواطن المعاني وادروا على بعض عبارات
الامام الاجل والشيخ الاكمل رئيس الائمة والعالمين فخر الاسلام والمسلمين لقبه انور من النجاة الصادق واسمه سبط السبط
على كل ما ذق ذلك الامام الالهي فخر الاسلام على البرزخ وحي سره الممتحمة ونور مرقدته وتلك العبارات كانت محور ركيزة الجواهر
وادراك مسطورة فيه الزواهر شجرت اصحاب الاذان الشاقبة في اخذ معانيها وقبح العالمون في بحارها بالاصداق
من قايما ولا استجبي عن الحق واقول قول الصديق ان جل كلامه على جلاله من نال فضله تعالى للجهنم والى الله تعالى وقته
سليم وانا اسال الله شيب الدعوات تفيض النور والبركات ان يعصني من الخطا والخلل وعن القصور والذليل وان يهني بانيه
كما هو عليه وان يغفرني في بحار رحمته من لديه وان يسهل علي حجابيه ويهيئ من قشر لبايه وان يجعل في الشارب الجليل ويعتق ذ
الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لي صدري واصل عقدة من لساني ليفقه قولي انك انت المودع وانت المعيد وانت
حسبي ونعم الوكيل بسم الله الرحمن الرحيم ابتداء الحمد لله الذي نزل كما على ما يشفيه الحكمة الايات وهي قطعة من كلام
الله تعالى وارسل البينات تاسي الكلمات البنية الواضحة وهي الايات الحكيمية السنن الجلية والمعجزات البينة الظاهرة لا تتصل
الريب الارتياب فطلع من الطلوع لور من التلويح الذين بالرفع او التنبؤ وطبع اليقين يتجلى الوجهين بتلك الحقيقة
الواقعية حقا لانك الكائن بنفسك وكل من سواك مجاز في الواقعية اذ لا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقة نفسك
فهم العالمون في حدود انفسهم ذلك الامر لا يفرق حقيقة فانك مالك كل شيء وكل من العالم مجاز في ملكك بعض الامور
وتجمل ان يرا بالامر القول المخفوض والمعنى انك الامر حقيقة لان العلو والجد لك وكل من سواك من ادنى الامر امدون
من اجازتك بل جلوسهم عليك لانهم عالمون باعلامك فامرهم امرك اعنة العبادي يبيد يكت فانك سبب الاسباب والواهي
القاصد مفوض اليك فانك لا غيرك على المقاصد ولا تخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكنائية والتخييل فانت مستغنى
عنك في كل الامور عليك الملكان الاعلى غير فانك الكافي جهات سورنا والعلو والسلام على سيدنا محمد النبي كما روي انه عليه السلام والسلام قال
لعبت لكم سكارم الاخلاق بالطريق الامم اى الوسط فان شربته عليه الصلوة وعلى آله تسوسه بين الافراط والتفريط البعوض
بجوامع الكلم الى انهام الامم اختلفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بهارسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعض المحققين الكلمات الجامة
الله تعالى اجمع ليقع دعوته الى جميع اسمائه وصفاته ابتداء وتفيضا في خصوص الحكم والشؤون بين الفقهاء واهل الاصول الكلام
الجامع لانواع الاحكام وعلى آله واصحابه الذين هم اول العقول فانهم البادون سببا الاربعة الاصول في دلالة القبول
الى سبيل الله تعالى وهم الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم والقيما على محبتهم اما بعد فيقول الشكور لا يخفى
بانيه فانه تعالى قال محاسبا سليمان اعملوا ال دادو وشكروا قليل من عبادي الشكور وتعالى اراد به البشاكه مجازا وادخاها هذا
التجارت يحصل التبيين ومع الشكور ان في وكذا لا يخفى ما في قوله القصور ولعله اراد القصار واما اختلاوه رعاية للسمع محب الله

ابن عبد الشاور مات سنة الف و مائه وتسع عشر من الهجرة كذا في المشرح بلبه بالتشديد والبدن كما في بدوة الكمال في بدوة العلم
من اجل او من كل شيء اشهد ان الله العالمية او مثل عام المنفعة ليدرك كماله وشبه الكمال باجل واثنين الذروة له على سبيل الاستقامة
بالكفاية والتجملية ورفاه عن جنيته القال في قلة احوال القلة بالضم العالي من اجل وقس هذه النقرة على النقرة السابقة ان السعادة عند
البدن تعالى للانسان باستكمال النفس المادية والكمال بالتحقيق اى العصور ورفاهية على اثنين وبشكل النفس لخلق بالاعمال وبه استكمال للمادة
وهي بالالفقه في الدين والتجرا اى التمكن بمواقف الحق واليمين واسلوب في هذا الواو اى الذى هو الفقه انما يتاى في تحصيل الهداية
ومن هنا علم اصول الانكاف فهو من اجل علوم الاسلام فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومبادئها والاصول من بينها الفقه
في بدو حطب ومنه في قواعد كسب وكسب حركات بعض عمرى في تحصيل مطالبه وكسب نظرى على تحقيق ما به علم بحجته عن حقيقة من حقائق
هذا العلم لم ينفذ حقيقة من وقايت هذا العلم وقد جاوز الحد في العجب بنفسه ولم يمتحن في العصور على هذا العلم بحيث يتكشف حقيقة الحال في
الاكتشاف صعب جدا لا يبعث المجتهدين الذين هم ايات من ايات الزجر ان تعلم اى علم اروت ان امر رفيعه اى وقصا او ايا لسايل
هذا الفهم وكذا با اى طالب هذا العلم في ذلك الكتاب الى الفروع اصولا والى المشرح وسقولا اى كما با جابعا لاصول العقليّة والعقلية و
مستلزمات الفروع العقلية في كسب على طريقتى الخفية والشافية ولا يميل مثيلا ما فليدا عن الاقوية فاطاك بالميل الى شيرو
هذا لا يجاوز عن الحياتية المصرفة نشان في اى القوى والقدرة وتلقا من الرسل المكرام واولياده العظام في ذلك الكتاب بفضل الله تعالى
و توفيقه كما ترى في الحسن والاعتناء اى سعدك المسائل ام جرحا بل سحر لا يدري فانه عليه المش وسميته بالمسلك المسمى من الطرق وارجح
وجله موجبا للسرد والفرح ثم المعنى مالك الملكوت هو اسم الله تعالى بالذات والى النعمان تاريخه سلم النبوت اى تاريخ تصنيفه سنة الف و مائه
وتسبع الا لكتاب مرتب على المقدمة فيما يقيد بالمصير من يوم العلم وموضوعه وغاية وفيه اشارة الى ان هذه الاشياء ليست بما يتوقف عليه
المشروع حقيقة وحق الاث ثلث في المبادىء الكلامية والاحكامية او اللغوية واصول في المقاصد ظاهر ولا يشعربان الاصول طائفة من الكلام
كالمقالات والمقاصد الكتابية وسته والالجع والقياس باساليب من قوله اى الاصول باربعة اى عنه فاما ان ياول ههنا بان فيه حذفا
اسه كلام في اصول حال كونها تامة في المقاصد واول ههنا بان المقاصد وان الطائفة من الكلام الاربعة اقسام فان المقاصد الاربعة
فخرف واقام دليله بقرانه حمل على الاصل الاول الكتاب ساجدة وخاتمة من الاجتهاد وكسوة من التحليل واما المقصود من هذا على حاصول الفقه اى
المعرف الجارى في الدين ان تترك على حقيقة بقرانه على تجويزه كون المذكو به حقيقة تامة وموضوع الذى بحث عن عوارضه الذاتية العارضة
للتشريع الذاتية والملائمة وبيد وتمامية المرتبة على تحصيله ثم ان لهذا الاسم فهو الغريب واصطلاحيا فاشارة الى تفسيره بى كما الاعتدال من يقال ما جردا
فيترتب على فروع الاصل الذى هو خلافه اعتقادا بالمضاد الى العلم ما يبنى عليه غير ان يكون مادة الحقيقة كالطريق لصل الكسوة وحبس المطلق العامى كالحقيقة
لها اصل الجواز والاصل اصطلاحيا لكتاب اصل بالنسبة الى القياس اى سراج واستحقاق كماله طهارة الماء اصل والقاعدة كما يقا الفاعل مرفوع
اصل من اصل الفخر فالرسل كما يقا ايقوا الصلوة اصل ويوجب الصلوة فلفظ الاصل مشتق اصطلاحيا في الاربعة وثبوت الوضوء لا بد من غسل على
ربما ادعى المجازية في بعض هذه المعاني لانها ساجدة لقرينة انيى في شرح الخاتمة اى اضعيف الاصل الى العلم قائم ودليله لا شك فيه لكن ليس لا يستعمل لفظ الاصل
بمعنى الدليل كين فلو كانت كذلك لم نقل مرتين بل لفظ الاصل تشمل في معناه اللغوى واذا اضعيف الى العلم صار المعنى معنى العلم وليس بهتاه الا الدليل فهذا
الوجه والدليل لا ياوله الا بطاير من كلام المصنف في الخاتمة فمن اجل الاصول ههنا على القاعدة فقول عن هذا الاصل على ان العلم سلمه لعلوا على كان

نظري الى تحقيق

نظري الى تحقيق

نظري الى تحقيق

أما الأول فلما بانتمنا رتبة ثمانية جوان المراد بالبحث المعين الذي هو القطعيات فلا يولد ذلكا نشأ في فلان الفتح عالم قطعي بذكر علمه خروج المسائل
الثانية بالادلة الظنية كالتباس خبر الواحد بحديث كثره انما يترجم ان استه المتواترة فليكن ما وكذا الاجامات فالتقطيات اقل قليل فقلت
انه يلزم خروجها قال والترام ذلك التزام بالزوم من جهة بل حجة ان بشر من مضمون من الشارع لا كمال فيه وعلته انه لا يعلم للمرج عليه وانما استه
مرفقة اهل واذا ثبتت من اشكال والصحابة عن النبي وعلته علم قطعي ثم انهم اذ لم يلقوا الفقيه الا على من الملائكة استنباط علم ان مقارنتها الفقه
في الفقه المرفوع والكلام فيه جعل اهل اخلاف في عهدنا في العلم الى الفقه كما ذهب اليه بعض المشائخ وهو الامام محمد بن اسمعيل بن ابي بصير عن الصادق
لان الفقه احد انواع العلوم المدونة واليهم يلزم ان لا يكون الفقه انما هو الفقه في العلم انما هو الفقه في العلم انما هو الفقه في العلم انما هو الفقه في العلم
وكل من سئل عن الفقه على ما اشار فذلك كلام على حد الكلام في ان الفقه الذي هو في كلام الشارع والصحابة والتابعين به يروى احيى مع الامام محمد
بان المخرج لا يفتحه الفاسق فلا بد من اقتبال اهل ولا نشأ في التزام كون الفاسق العارف بالاكام بالادلة غير فقيه كيف واكبر اهل المذاهب فقهيا
كونه خارجا بالاكام هذا ما علمه رضي الله تعالى عنه قال الشيخ الثاني علم الفروع وهو الفقه وانه ثلاثة اقسام علم المستروع بنفسه العلم الثاني في الفقه
المعروفة وهو معرفة الفصول بمبانيها ونسبها الاصول لفروعها والتقسيم الثالث هو العلم حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الالوهة وكان
ثم نادى بعد ذلك من الكلام فمن هو هذه الجهة كان فقهيا مطلقا والافقه من وجه ومن وجه فقه المصطلحون كمن فقه فان اول كلامه يدل على ان
الفقه المجموع واخره يدل على ان العلم فقط الفقه بل العلم وحده وهو صواب لانه ان الفقه هو المجموع والعلم هو كل جزئ من الفقه المستعمل في حقيقة
قاصرة فهو فقه من جهة دون وجه ولكن ان يكون مراد من قوله الله تعالى ان الفقه عبارة عن الفقه المستعمل من المجموع والعلم فالفقه المقارن للعلم
سبيل ليس اذ علم منه مطلق اي ذلك كل الاى وانما من مقارن له بل علما فقط ولولم يكن العالم عالما به فهو فقه من وجه دون وجه اي فقهنا
وح لا يرد عرج فقه الفاسق الفقيه من الفقه ولم يتج الى الالتزام المذكور ومعرفته اشكال لمخرج الاحكام من الادلة فيظهر فلا يقوم وليلا ولا بعد
محدودية الفاسق من جهة العلم فانه من جهة فقه بل ولما فرغ من احدى باعتبار المعنى الاعتناء في الاما ان يشير في هذا المعنى ليعقب فقال بانما حده
فقباهم علم بقوا الى تنبأ اليك كيف بها احوال افراد وضوابط يتوصل بها الى استنباط المسائل القطعية من دلائلها او صلا قريبا كما يتبادر من البيا مخرج
العرف والحدود من التوصل القريب بان يكون الواقع كبرى او ملازمة عند تطبيق الادلة مأخوذة من تلك القواعد كما مر وثلث ايد ان المثال لا
لاصح بالقياس لا يخص العام الغير المخصوص لما دخل في احد تلك الكبرى والملازمة فلا يخرج عنه قليل حواين العلوم المهدومة مسائلها المخصوصة او اذا
فانما اخذت المسائل المناسبة بوجه محتمل بعلم بوجه اخر محتمل بعلم اخر وبما يسمى او كانها بذلك العلم والمسائل غير محتمل بعلمها على بعض ولا على الجميع
فيا العلوم مركبة من اجزاء غير محتملة فالهفوات التي تذكر في المقدمات لعل البصيرة رسوم لاحد وبنها على ان المركب من اجزاء غير محتملة كالاشعة لا
لها ولا فصل ولا لزوم تعد والذاتي بل تعد حقيقة المركب وفي المشهورات لا يتم احد الا من الاجزاء والجملة وبعض محققين قرر الكلام بان هذا العلم لا يخرج
ان يكون مقدرة لان حده عبارة عن العلم بالمسائل فلو كان مقدرة لزم حرجه ووجوده وتوقف اشئ على نفسه هذا الفقه موقوف على عدم كونه مركبا
من اجنيس ولا فصل ثم يقال ان يقول المسائل ذلكا كان تصوري فان المقدرة تعليل لكل شئ وتصوري فيجوز ان يكون باعتبار العلم التقدير
مقدرة وسوقا عليه باعتبار العلم التقديرية مقدرة ومتوقفا فلا اشكال وفيما في هذا المعنى عليه نظر اشترت اليه في العلم من ان الاجزاء والجملة
سائرة بالاعتبار الغير الجملة فلا تعدو الى حقيقة وتفصيله في العلم ان هذا المعنى عليه وان كان ماسا لكن العلوم لكونها تتكامل اعتبارية لا تركيبية فيها
الا من المسائل الغير الجملة وليس لها اجنيس وفصل في الشبهة الواحدة التي هي المقدمات المذكورة في المقدمة ليست مأخوذة من المسائل بل من كونها

لأنه لا يمكن ان يكون العلم مركبا من اجزاء غير محتملة

في

[illegible]

برجیاتی

وَأَذِّنْ لِلْعَذَابِ

هذا هو المقام الاول في بيان

الاعتناء

فقد علم الصديق الى ما حجتنا اى كتاب استفتى عليه عند الله من يدعى الدين كما قد علمنا عاقبة الى الذكر في موقفة عليه الاحكام مع الادراك لاختلاف
 فزيب صاحب الاحكام من شافيه في علمه لشرعيته من كنفه الى انما موقفون لانه يحث من احوالها والاهم الى الاستطراد والاشارة الى الموضوع الاول
 حسب الاحكام خارجة وانما المخرج فقال ما يحتمل الا لا بد من موضوع وانما الفرض من حيث عن الاحكام التصوريه التي فقط لا بيان عوارضه الذاتية بالذات
 ليست انواعا اى انواع الحكم بالادراك واسم علم الا ويزكر في الاستطراد والاهم لانه يحث من احوالها والاهم الى الاستطراد والاشارة الى الموضوع الاول
 الموضوع شرع في الامر الثالث الذي هو الغاية وقال في غرضه معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة على الوجه الذي يبين اى معنى الاحكام وسيله
 الى الفوز بالسعادة الابدية للمقالة الاولى في المبادئ الكلامية ومنها اى المبادئ المنطقية لانهم اى المتأخرين منهم جلوه جزاؤهم من الكلام وانما جلوه
 جزاؤهم لان المقادير بالذات في الكلام يحصل اعتقاد الذات الالهية والصفات والنبويات والاعمال ونحوها التي لورث الفقهية عنها الشقاوة
 منية لكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال بالمقابلة السمع والادلة لاسد لال من مقدمات عقلية كما كانت الامور العامة والاهم الى الاستطراد والاشارة الى الموضوع الاول
 من معرفة كيفية استيعاب تلك الاستدلالات للمطالب وهي المباحث المنطقية في علم الموضوع الكلام الموجود والمطلق اعم الاستدلال ونحوها من حيث انها
 موجهة للعقائد الدينية او وسيلة اليها فلهذا المنطلق لهذا الوجه وقد فرغنا منها اى المبادئ الكلامية في السكم والافادات لان ذكرها فاضل الى
 حاجه شديدة وهي . فمسائل منها النظر وهو الترتيب لموتها ليتها اى الى مجهول واجب كونها من الكلام غير الظاهر بل الموضوع الفعل النفس الكافي
 والمجهول الوجوب فهو من افتد ان علم والافاضة انما يقع لا ينفك في بين هذا وبين كونها من الكلام فان المقصود ربما يكون من حيث انه وسيلة
 الى معرفة الله تعالى في فتح كلامي وان كان المقصود نفس معرفة حال النظر من الوجوب والحكمة فمن الفقه بل المقصود لانه معتد به لتواجبه الى الموضوع
 الالهية وقد عرفت الواجب واجب هذا تامة فلهذا الوجوب بالنظر الى قواعد العقول كما مثالتا واما من لهم نور من انهم يشك في علم حقيقة الامر بدية فلما يتبين
 الى النظر كما حكى من حقيقة رسول الله صلى الله عليه وسلم بكن الصديق ان من نفس بصيرة ولم يتج الى الظواهر المعجزة ومنها البسيط لا يكون كاسبان في كسر المركب
 والبسيط لانه لا يقبل العمل اى الحركة الثانية ولا يكون مكتسبا كونه لان المعارض لما يفيد الكثرة ولا ذاتي له ومنها المادية المطلقة لانه لا بشرط شيء موجود
 بعين وجود الاشياء من لافرق بينهما الا بالاشراك والتعيين والاكمن بوجوده كان قطره من الماء حقيقة ملجدة لانه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون
 في قطرات حقيقة مشتركة وقد عرفت انما الجواب فاننا نعلم وقية بافية لانه ان لم يرد تماثل السجود بمراسمة كنه الاوصاف والعوارض
 فيمكن لا يتماثل تماثل حقيقة فان اراد الاتفاق في الحقيقة فالتماثل لا يثبت بعد من ادعى عليه البيان اقول في انما يتماثل في طوره
 الحكمة لا الكلام ان اجزاء الذي لا تجري في الجهات بطل لانه لو كان اجزاه فليكن ذاتية فالحكمة كل ضلع منها اجزاء ان قالوا لانه لا يكون ثلثة بالحكمة
 القاصي بان اجزاء الصلحين من الصلحين من ثلثة اجزاء لكون الواحد ثلثة كما لا يكون اثنين اية . فمعرفة الحكم بان من الوتر مساو
 الصلحين ومعرفة الصلحين ههنا ثمانية من الاثنين اربعة ووجه اخر لو كان الوتر اثنين لكان مساويا لواحد من الصلحين فيكون الوتر اثنان الوتر
 بهما مساو من بالمساوي فيلزم ان يكون في ثلثة اياتان ثلثان ههنا والاصل كون الوتر ثلثة اجزاء وحريص من ثلثين ثلثين الثالث المشار اليه
 بقوله بل بينهما اى بين الثلثة والاثنتين فبطل اجزاء ثلثين الاتصال كما فرغ من موضوعه بطلان التركيب من اجزاء غير متماثلة فيقول
 هذا لتصل قبل القيمة الى جزئين ثمانية متوحدتين في الحقيقة فلهذا الحجة حقيقة لان متباينين في الحقيقة لا يتصلان حقيقة بل يتماثلان
 لان الاتصال حقيقة وحدة الوجود وانخفض والاختلاف بالحقيقة بابا كما قال ابن سينا صاحب كتاب الشفا في الحكمة فافهم ان هذا السامع
 عزيز بها في ذلك في ان الاتصال بعيد من الاتصال ويحيى موجودا ان اخرا من انهم العدم في تقاطع ان يقول بوجوده ان يكون الاتصال

الاعمال

واحد هوية واحدة تنحصر في حقيقة واحدة هي حقيقة ان لا انفصال بين الحقيقة والادراك من الامور المتعاقبة بالحقيقة هذا
 يمكن ان يكون مكابرة عند الحديث بالصواب فان لا انفصال وان كان اجمالا واما اذا كان بالتحديد في نفس الامر لا اجسام الموافقة لكل في الحقيقة ضرورة وانما
 ذلك مكابرة واليغنى عن الاستحاج في تقرير الكلام الى ما انفصام الفكي بل يعني الوجه الذي هو غير معروف كما لا يخفى على من بصيرة ثمانية ومنها المرفق بالشرح
 الواضح اسي الواصل من الخرج والخرج من الوكيل وبذلك ليس خرقا للمعرف ولا يلزم عدمه الا اذا قلنا قد علم كل من ساء والتشبه بل بيان الحكم المعروف فيجب ان يكون
 صدق في حقيقة كونه موثوقا بالمعرف ونحوه كما المرفق والعكس اي كلما صدق عليه المرفق صدق عليه المرفق واعلم ان التعريف ليس فيه الاتصاف بمحض لانه
 لان يقتصر عليه صلا من انواع ما عارض لكن منها وعادى غيبية فيجوز اليها الاعتراضات من المعارضة والمنع واما المعارضة فلا يصح باقائه
 الدليل على بطلانه فانه ما قام المرفق وليا على محبة فيقول الى القبض وانما يصح باحداث معرف اخر هذا لا يصح الا في التجدد وليس لهذه كثير يقع واما
 المنع فان كان مجردا فلا يمنع وان كان مع الشاهد فالشاهد فيقول الى المنع من الادراكات جميع الا اذا كانت على التعريف فتعوض وعادى فلا بد
 للمعرف من قامة الدليل يعني في جوابها المنع وبها في المرفق يتحقق ان كان بالذاتيات هذا بخلاف الاصطلاح المشتهر في المنطق فان الحقيقة عند جميع مقاييل المنطق
 ومقتضى الحدود والرسم وربما يطلق على ما يجب الحقيقة وهو يكون مقتضى الوجود الى حقيقة المرفق الموجود وتسمى ان كان بالادراك الخارجة عن مقاييل
 الموجودات ولفظه ان كان لفظا شتر فادوات فنية احضارا كان حاصله وادواته في اللفظ الاصح والذاتي في ما يكون واخلافي فم الذات وقيل ان
 ما لا يعمل في قبض بالاسكان فانه عرض لكن مع انه يصح عليه لا يعمل في ان كان بالغير وادواته لا يبطال الاكتساب بالتحريفات ان تعريف
 النفس بانيه او لو لم يكن من اجزائها او من تعريف المرفق نفسها او اجزائها تحصيل اجمالي فيكون انما باطلين اما على الاول فظاهر واما على الثاني
 فلان نفس اشعي عبارة عن جميع الاجزاء والعوارض الخارجية عن بنية اشعي فلا تحصيل بها الحقيقة فبطلت اقسام التعريفات باسمه بافضل الاكتساب بالتحريف
 والجواب الثاني ان المرفق متلف من الاجزاء ونقول المتلفات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا اذا اريدت وقيرات فمما لا يجمع المفضل هو احد المفضل
 الى الصورة الواحدة المتعلقة بجميع الاجزاء ايفر لكن على الاجمال وهو المرفق واما لفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فمما لا يجمع المفضل هو احد المفضل
 وهو الاجمال فتدبر وهذا كلام طويل لا يسعه المقام وان شئت الاطس لمع عليه فارجح الى شرح سلم والى خواشينا على الخوا
 الزائدة المتعلقة بشرح الموقف كما فرغ عن المرفق في الدليل فقال ثم الدليل في اصطلاحنا لا يمكن التوصل لبيح النظر فيه الى المطلوب غير على
 وهذا لا يخفى باصطلاح المنطق وقد يخفى على القطع فالدليل على هذا لا يمكن التوصل لبيح النظر فيه الى المطلوب غير على القطع ويسمى ان يمكن التوصل فيه
 الى خبري ظني اماره ثم شرح في بيان طريق النظر فقال والانتاج مبني على التأسيس اذ لا بد للمطلوب من الطرفين ولا يكفيا بل لا بد من مسطرة بينهما
 فمطلب مقدمتان ومن ههنا اي من اجل ان الانتاج موقوف على المقدمات على ان لا يمكن التوصل الى احدى المقدمات اطلاقا لا علم على الخس يكون
 عنه قول اخر اي قضية اخرى وهو يتناول القياس والاستقراء والتبديل وقياس المساواة وغيره مما في لزوم باسطة مقدمة خبيثة وقد يقال الدليل على
 موفف من قولين يستلزم لثلاثة قولها اخر يتخصص بالقياس قال بل المنطق الاستقراء والتبديل لا يلزم منها شي وفيه نظر لان شأن التأسيس والقياس اح
 فان حاصل التأسيس بنية الحكم موجودة في مادة اخرى فيلزم قطعا وجوب وجود الحكم لو سلم كما ان القياس لا يلزم منه شي الا اذا سلم مقدامة وانما يخفى
 الظنية في الاصلية المقدمات كمنه القياس الخطائي فالأولى ان لا يخرج ولا في القياس من صور تقريبية انتاجا واما في القريبه فكثيرة كما يتكامل الرابع
 وصور القياس لا تفر في اشراط ولا يحتاج اليها في الاكثر الاولى ان يعلم حكم ايجابا كان او سلبا كقولنا ثمة هذا حاصل الدليل ثم يعلم ثمة اي ثمة
 انه الشئ بالموثوق لآخر الموضوع كذا وبعضها اي كل من ههنا وبعضه بل هو الصغرى فيلزم منها ثمة ذلك الحكم كالاخر ايجابا كان سلبا كالاخر

المرفق بالشرح

تتمتع

طريق التأسيس

فلا بد من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وما في التوجيه الا في ساداة طرفي الكبرى يعني سلب الصغرى فان سلب من احد المتساويين يستلزم سلب على الآخر
فليس ينبغي ان لا في هذا الموضع ليس له ان كل ما يثبت ان حكم المتساويين واحد وبه مقتضى ان يثبت هذا الموضع لو كان قيد بقيد لذاته والا لا اورد
عليان القياس المركب من سالتين صغرى وموجبة لوضع كبرى منتجة من افتقار ايجاب الصغرى لقولنا السلب على كل ليس بديج والحواليان السلبين
حيث هو موجود محض معقد الموضع في الكبرى لا يحلوه من الملاحظة الثبوت بالاسكان او بالاطلاق لان معنى القضية ان ما صدق عليه العنوان كذا وليس كذا فان
لا حكمة لربها المود في الصغرى ليق فلا سلب بل ايجاب سلب ما يثبت الصغرى هذا كذا وسالتين المحررات الا لا حكمة الثبوت لربها المود فلا اندراج للاصغر تحت الاد
وليس الا بملاحظة مقارنته اجنبية فانهم والعبرة الثانية ان يعلم حكم الفعل افراشته هذا من الكبرى ويعلم مقابلها في مقابل ذلك الحكم ايجابا كان او سلبا للاحتر
كل واحد من هذا عمل الصغرى فيعلم من سلب تلك الشيء من الاثر كذا كذا بعينها بما في فانه يعكس الكبرى يرتد الى الادنى وانما ان التلخيص هذه الصورة الصغرى
لان الحكمين المتساويين لا يكونان للضرورة فاما بد من مغالطة ذاتي الاضطرار الا كبر فيصدق سلب الاكثر من ذات الاضطرار بالضرورة ومعنى اشباع الكلام
مقام اخر وما في الحتمية ان لا يحتاج الا بالادنى ان السلب الباقية ترتد اليه بالنكس هي دائرة مع الادنى وجودا وعدا فادعى من غير دليل كيف لا بد من النتيجة
لازمة لكيما لان اللزوم للمقدمة اجنبية ان لنا نتجوز ان يكون مع مقابلة الدوران من الادنى وجودا وعدا لا ينافي في لا ينافي اللزوم للمقدمة
اجنبية والضرورة الثالثة ان يعلم ثبوت امرين ثلث موضوع واحد هما اي في الحكمين لكي يعلم التقاد هما قدي اي يعلم التقاد فذلك الامر من اثنتين ثلث
منه هذا الثالث فيلزم ثبوت واحد من الامرين لبعض الآخر ويعلم ثبوت امر لاي ثلث مع عدم ثبوت الآخر لذلك الثالث فيعلم بدم التناقض ما قدي فيلزم للثبوت
الاصح صدق سلب هذا الامر من بعض الامر الاول فذلك لان اللزوم الاخرية هو بها او سالتين بالانكسار ادنى ما في الصورة الرابعة ان ثبوت الملازمة بين امرين
ففي وفيه وضع المقدم وضع التالي والالزوم وجود المقدم من غير قيد والتالي فلا لزوم بهذا حيث ولا عكس اي التلخيص وضع التالي وضع المقدم هو اوجابية
اللازم فلا يلزم من تحققه تحقق المعلوم الاخص والرفع بالعكس ينتج من التالي رفع المقدم واللازم تحلف المعلوم عن اللازم فلا لزوم والتلخيص رفع المقدم
رفع التالي كجواب اجنبية المعلوم فلا يلزم من استقامه ارتفاع لانه لا لازم واور وضع استلزام الرفع الرفع اي تخلف استلزام رفع اللازم من المعلوم هو اوجا
استقامة استقامه اللازم فاذا وقع هذا الانتقاء والمحال جاز عدم لقيام اللزوم وكيف لا والمحال يجوز ان يستلزم محال فلا يلزم استقامه المعلوم على باليقين
اقول في اجواب اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقاء ويرلان اللزوم مبيها على قوت الانفكاك هو وقت عدم قيام اللزوم وادخل في
فيخرج الى منع صدق اللزوم قد فرض به قد برهنا قد تقر في منطق ان ما يثبت في كيفية الشرطية اللزوم على جميع التقاد والملكة الاجماع مع المقدم
ويجوز ان يكون هذا التقدير مستحيل لاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية وايضا قد بين في دبر المتأخرين بشرطية المرتبة مع الاستثناء والكل فينتج
الرفع الرفع وفي هذا التقدير لا يتوجب اجواب المذكور فالعجب سفي اجواب ان كلامنا فيما اذا كان الملازمة والاستثناء وصدا قتين في توجيه
استقامة استقامه اللازم يرجع الى منع صدق الاستثناء فاما التلخيص هذا هو احد اعلام الصورة انما مستهورة الاستثنائية التلخيص مهي ان يعلم المناقاة في
بينها اما صدقها فقط او كذا فقط او في ما فيلزم النتائج يجب ما تنفكر اذا كان المناقاة في الصدق فقط ينتج وضع كل رفع الاخر والالزوم صدقها
ولا عكس لحوار ارتفاعها وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الاخر والالزوم باعلا وضع كل وضع الاخر لاجتماعها في الصدق وفي الثالث ينتج وضع
رفع الاخر ورفع كل وضع الاخر مسك النظر في العلم بالضرورة التغير المكنتية في جهة لتوافقة النظر العلم مطلقا فالعلم بان لا علم الا
بالحسن وبه زيادة في ما تقدم وشبهه هذه لان اجزم قد يكون جملا و هو اي سهل العلم فيما لا يعلم ان احاط علم بعده اي لنظر علم لا يمكن ان لا يعلم
هذا جاز في الحوسبة اليه فان اجزم كما علم بعد حسن قد يكون جملا فلا يفيد حسن العلم فيه فاما في التغير المكنتية في جهة لتوافقة النظر العلم مطلقا فالعلم بان لا علم الا

ان كان كذا في هذا الموضع في العلم بالضرورة

في علم بالضرورة

بطلانها بطلان حسن وتغييرها بالمعقول القاطنون بكونها لذات الفعل لا بسبب غير ذلك بل بطلان الحسن غير النسخ فليس من وجه الدفع على راسهم انهم انما انزلوا
وامر من قبلهم ان خصوصيات التي كانت في اول الزمان معتبرة في كل الحسن والنجس فالفعل كان في الزمان الاول معه خصوصيات معها كان حسنا
واجبا وسع خصوصيات الزمان الثاني بكونه قبيحا واما فيصح النسخ ولا يفتي النسخ بكونه محمولا على مجردى او لا الى قول بحجته ثم من الحنفية من قال
ان الفعل قد ينقل في ادراك البعض احكامه تعالى فادب هذا البعض الايمان وحرم الكفر وكما لا يلحق بجهالة تعالى على كل احد بلغة دعوة رسول الله
على الصب العاقل بدأ قول منظر الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى الى المنصور الماتريدي والامام فخر الاسلام وصاحب المنيرة واختاره صدر الشريعة
وغيره وروى عن الامام العامر ابو حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخلاف ما ترى من الدلائل على ثبوت الوجدانية بحيث لا محال للعاقل ان يربط بغيره
ومن اراد انهما فلسوفيه وعدم تدرجها لا ريب فيه في الرواية بغيره من ذلك البعض اقول في كشف منتهى هذه الرواية لصل المراد لا عذر بعد منتهى مدة
الزمان فانه احيى التامل بمسألة دعوة الرسول فينبه الغالب انك لا تدري بمختلفة لا يمكن تحميد ما قال العقل قلنا وتنتفي في النسخ فلا ينفذ في حد اعلم ان
بدا التوجيه اشار الى الامام فخر الاسلام حيث قال صحت قوله انه يكفى باعتقاده لا يبريد به انه اذا اعانته العقل تعالى بالبرهنة وامهله لذكر العواقب لم يكن مبالغا
وان لم يبلغ الدعوة على نحو ما قاله ابو حنيفة في استدلنا في شرحنا وعشرين سنة لا يمنع منه ناله لانه قد استوفى مدة التجربة فلا بد ان يرداد رشدا
ليس على امر في هذا الباب لئلا يخلط في مخرج اصول لان ادراك مدة التامل في حق تنبيه لقب بمنزلة الدعوة وبقية ايضا احيى لا عذر له بل لا يبالا
لا في ابتدا العقل وفرع فخر الاسلام على هذا التوجيه ان من لم يبلغ الدعوة لولم يعتقد شيئا من الكفر والايان في ابتدا العقل كان معذورا لانه لم يحض
عليه مدة التامل ولو اعتقد كفر لم يكن معذورا لان اعتقاده وجانب يد له لانه وافقه على انه ترك الايمان مع القدرة على تحصيله التامل وانه تامل
فافترا الكفر ثم اعلم ان لافرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المستنزة فانهم كانوا قائلين ان حسن بعض الاشياء مما يدرك بالعقل فلا يتوقف على البعثة وهو
الكرام ايضا قالوا بذلك فلو كان خلاف لكان في تبيين ذلك البعض من الاحكام والظاهر من كلامهم ان ذلك البعض هو الايمان واشكروا
نحوهما عند المعنزة لغيره ويفهم من كلام الامام فخر الاسلام ان ما نزل عن عبيدنا وبينهم ان اعتقل عندهم حكمه موجب للحكم وعند الاشعرية معذرة لا
اقتبارها وعن ناله اول اذ كان العقل يوجب اباية الحكم وتعلق الحكم من تعليم الخيرة والافعال بكذا الايليق ان يقع بين اهل الاسلام لما امر ان اجمل
المسلمين على ان لا حكم الا لاهل البيت من حيث انهم كانت احوال الاول من عند الاشعرية ان الحسن والنجس في الافعال شرعي وكذلك الحكم الثاني
انما عقليان وهما ما كان تعلق الحكم فاذا ادرك في بعض الافعال كالايمان والكفر والشكر والكفران فيعلق الحكم منه تعالى يدرسه العبد وهو مذنب
هو لا الكرام المستنزة لانه عندنا لا يجب العقوبة بحسب النسخ المستنزة كما لا يجب بعد وروى في شرع لا فعال الحق بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم
بمنه اتصال الشراب الى من اتي بالحسان واليصال الى بالقبائح الثالث ان حسن والنجس عقليان وليسا موجبين ولا كاشفين عن تعلل
وبموجبنا الشيخ ابن الحارث الحكم صاحب التبريد وتبني المصريح ورايت في بعض الكتب انه وجبت مشايخنا الذين لا يقيم قائلين مثل قول الاشعرية
وبما حذرنا من هذا سبب تفرغ عليه سبب البائع في شاي من اجل ان الذي لم يبلغ الدعوة فحده المعنزة لمواظبة ترك الحسنات وقول القبح وشباب
بالحسنات وعند هؤلاء المشايخ لو اخذ باتيان الكفر صلاتا وبترك الايمان عند معنفي مدة التامل في المبالغة بترك ما سوى الايمان وامثال ذلك
لم يعلم حاله بمراديه صريحة بانهم لم يعذرون بجام ذلك العقل اياها بل لا لئلا لم لا وعند الاشعرية والشيخ ابن العامر لا يواخذون ولو اقاموا لشك
العباد بالله تعالى ثم اعلم ان مسئلة حسن والنجس وكذا مسئلة ما لا يمكن ان يكون كلامه راجعة الى ان العدل تعالى لا يحكم الامانة حسن والنجس
وان حكم العدل بغيرها وان يكون اصوله راجعة الى ان الامر الالهي يدل على الحسن اقتضا والشيء الالهي يدل على النجس وكذا وان يكون قبيحة

الصدقين قد برز لهم على هذا ان يكون هذا الكذب جلالا واجبا من جبين لبقائه مع عروضا لحسن والباس به عندنا لكن لا ينبغي ان يفتقر
 فان لم لا يجوز ان اجتماع الوجوب والحرمة في شيء لا يجوز ان الصلوة في الارض المخصوصة بل لا يجوز ان اجتماعها في الواحد بالجنس اليه وسع هذا لا يحرم
 هذا الجواب جميع العصور المتباعدة ويمكن ان يقرر ان الكلام بهذا ان يقتضيه الذات ربا يراو به الى خلاف الشيء وطبعه متلزم بالقيمة الباردة لما دنا الذات وربما
 يراو به ما يستلزم من الذات استلزاما واجبا كالزوجة للاربعة فالاول يصح تحلفه عن الذات لعروض عارض كما ان الماء متضمن بحادثة النار تحلف
 الثاني فعمل المعتزلة مراد ان يكون حسن القبح مقتضى الذات بمعنى الاول فلهذا العبد في التحلف في بعض المواضع لعروض عارض مع القول بالكذب ولو كان
 قبيحا بالذات لكن استلزامه حسن بالذات باق وازال عنه القبح فصار حسنا حسن يلزم وسر ولا يلزم اجتماع حسن والقبح في ذات واحدة لكن على هذا لا يقتضي
 بين قولهم وبين قول الجوابي كثير فرق كذا ينبغي ان ينضم هذه المباحث وفيه اى باذكري ان الحسن لذاتي لا ينافي القبح الغيري الحسن لهم انخلص
 عن النسخ فانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير والقبح بالغير حسنا بالذات الحسن انقلب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب فلهذا انكح
 الاخت كان قبيحا بالذات حسنا بحسن ابقاء النسل فكان سباحا والآن لما زال استلزامه لذلك الحسن بقى على قبحه فصار راما وبذا لا يوجب على التوجه الاول
 او يلزم كون نكاح الاخت محرما وسباحا والآن لم يبق سباحا الى سبيته بشرعية اخرى مع ارتفاع الضرورة قبله والبدنية التزاما يلزم
 في التوجه الى البيت المقدس والكنيسة فانه يلزم ان يكون احدهما مراد واجبا ولا يجوز سبيته عليه سلم راما على التوجه الثاني فلا يعنى نكاح الاخت فانه
 يجوز ان يكون القبح مقتضى الذات لكن المانع المذكور ان لا يوجب حسنا لكن التزام هذا بالكنيسة والبيت كشكل فان التوجه الى الكنيسة كان مستمرا في شرعية
 والآن مستمر في شرعية بفضل البشرية وآلة الصلوة والصلوات والتوجه الى البيت كان مستمرا في شرعية موسى فكيف سبيته سلم على القول باستمرار وجوب
 امر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان المانع المستحيل الذي يحيل ان يقتضيه ان التوجه الى البيت كان حسنا بحسن عارض بالذات اى من غير ان
 في العروض والتوجه الى الكنيسة كان مانعا عنه فصار قبيحا لعروض ثم زال عنه عند سبيته هذه الشرعية الفرد والجمعي فغير حسن كما كان قيل حسن
 التوجه الى الكنيسة بالذات كما هو الظاهر وبالعروض فاعترض وكان التوجه الى البيت مانعا عن هذا التوجه الحسن صار قبيحا لعرض فتدبر ولخصف
 على انه لا يتم هذا البيان ولا يقتضيه على اجابتيه وعلينا وان تم على جمهور المعتزلة فانه انما يلزم منه بطلان كونها مقتضى الذات مطلقا ونحن
 لا نقول به بل انما يقول بالاطلاق الاجم فلا يلزم ان يتكلف الجواب وقالوا اما تيرا لو كان كل منها ذاتا لا يتحقق حقيقة ان في مثل الكاذبين فاما فان صدقة
 يستلزم الكذب في الغد الذي هو على منه له وبالعكس اى كذب يستلزم عدم الكذب في الغد فصداقه لمزوم الكذب القبح بالذات وكذبه لمزوم عدمه
 الحسن بالذات والمزوم حكم اللازم فيكون صدقه قبيحا كونه حسنا وكذبه حسنا كونه قبيحا ولا يعقل عليهم بانه يلزم عليهم ان يكون صدقه حسنا
 وقبيحا شرعا وبها ضد ان غاية المنع لان لهم ان يقولوا يجوز ان يميل احدهما فانه يحيل الشارع بخلاف المعتزلة فانهم يقولون انهما لذات
 الفعل فتدبر فيه وربما منع ذلك اى كون حكم المزوم حكم اللازم بعينه بالذات الا ترى ان الحقيقة الى بشر لا يكون مشرا بالذات كيف
 ويحتمل الوصول موجب لذلك الناس لكثير من انه غير كثير اعظم قال الشيخ ابو علي في الاشارات الشراخل في الغد والعرض فان التعدي الى الابد
 تعلق اولاد بالذات بالسخية لكنه قد كان متوقفا على وجود الشراخل القليل وليس من شأن الحكم ان تترك الشراخل القليل القليل فلذا قد اشر
 واجبه هذا ثم لا ينبغي على المتأدب بالاداب الشرعية ان يعادى ترك التائيد بكلام ابن سينا فانه ليس من حال هذا المقال قول هذا الجواب
 يرشد الى التزام المذكور باقسان انما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن المزوم وان لم يكن متلزمنا بحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم لنا
 له البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فانه لا يمتنع في نفسه وقد يقع في تقرير الدليل ان صدق الكاذب من غدا بنفس تحقق مصداقه الذي هو الكاذب

كما انما لا يتعالى على خلقه في المريد بجزء العادة متيقن بوقوعها كالتحالف عند سدي وولي في سعي خيرا العادة فلا يحسب الجليل من النظر والدقيق من
النظر يحكم بان هذا السد واما له من بواع وجود الفعل وعذر ارتقا بحسب الفعل هذا كله على ابي بل الحقي من اهل السنة الباذلين جهدهم في
فتح البعد عن شرهم الله تعالى واما عند المشرقة فيعد تمام هذا الاستعداد والتسلح بخلق الفعل فحسب تمامه فثبتت العبد لنفسه فادوا بها بخلق
فليس الاختيار في العبد الا صرف القدرة والارادة الى الفعل سواء وجد بهذا الشرط كما نحن للمعذرة اولها كما عندنا وهذا لا يناسب في الوجوب اما
فعل الله تعالى بتحقيقه انه تعلق علمه لازلي بالا علم على اكان صالحا للوجود على النظم الماتم فتمتلك ارادته في الازل بان يوجد على هذا النمط
او لم يكن فنظم صالح للوجود او الى من هذا النظم فيوجد العالم بهذا التماثل ويجب على اقتضائه متبا تعلق ارادته بان ينكر ان آدم من اوقات العلم
ونوح في وقت بينهما الف سنة فوجدوا وجبا هذا النمط وهذا التعلق هو التعلق بالاختيار واما القدرة بمعنى ان يصح الفعل والترك لنفسه فثبت
اهل الكلام فان اريد بان الفعل والترك متساوية الى الارادة والتعلق بهما هو من حيث لانه لو كان النسبة واحدة فتمتلك الفعل دون الترك ترجيح
من غير مرجح بل وجود من غير موجود لا موجود بينهما كتحججه الترجيح من ان يكون الفعل والترك كالتعلق الى الفعل والترك وان وجبا حيزا نظرا الى الحكمه فان
الحكمه لا يمكن ان تعلق ارادته على خلاف ما علم من النظم الاتم فمما كسح وغير متساوي لوجوب الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمه ووجوب
الحكمه لكونها متعلقة كما لية واجبة الثبوت للباري باقتضا ذاتها فالقدرة بهذا المعنى ومعنى متعلق بها انشاء فعل انشاء وترك وانما يشاء لم يفعل شيئا
والارادة ترجيح تعلق القدرة بجان الفعل والترك لكن هذا الترجيح يكون من حيث المدحجانه على مسبا اقتضا الحكمه والعلم بالنظم ويجب لكونه اذ ليا كسا
المصفات وفيها على حسب وادعينا واغراضنا وقد انكشف لك الفرق بين الاختيارية والاضطرارية في اتم الوجود بحيث لا يشبه فيه شائبة اخفا في
نقول قد انقض الايراد لعدم اتصاف الفعل بالحسن والقيح بان لا اختيارا وادعينا في الوجوب بل الفعل الاختيارية يجب لغير الاختيار او بالاختيار
والثاني بانه لا شائبة للاضطراري في الاليجاب منه تعالى لاجل الحكمه ومطابقة الفعل للنظم الماتم من الكمالات فيجب ثبوته له تمام والاليجاب وكيف
ما اتفق من غير وجوب امر محتمل بحسب تفرقه تعالى منه فلا تحجب مسلم الا على هذا التعلق الى العلم بتحقيقه الاحمال واما الاشكال الثالث فلما كان ينبغي لطلب
من شروح فصوص الحكم وتشير الى انشاء الله تعالى ايمالا وقد كان كما من هذا التحقيق ان مساوي الفعل الاختيارية يجب ان يكون اضطراريا والالزام
في المبدء ولعدم الشرية رجة بهما كلام الثابت الاختيارية ترجيح احد الجانبين مع التساوي مع وجوب الفعل فلقد ذكره ونفك عقد من حيث تبيين
حقيقة الاحمال فنقول مبدء رحمة الله تعالى والالبع مقدمات القدرة الاولى الى المصادر ويراد بها معانيها المصدرية التي وقعت بازاها
ويراد بالطلق على معناها اجازية بحاصلة منها كما كحركة فانها يطلق ويراد بها معانيها المصدرية وقد يراد بها الحالتة الخارجية الاول متعة اعتبارية لوجوده
في الخارج بالاعتبار المصداق والثاني امر عيني ويراها ويراد بالقدرة الثانية وجودها من حيث وجوب عدم وجوبه ووجه ما يتوقف عليه وعند عدم ثبوتها
وجوده اما الاول فلانه لو لم يجب وجوده لمن عدمه فان توقف وجوده حال الالعدم على ثبوت العلم ذاته علته تامة وان لم يتوقف فوجوده تارة
معادى من خرى ترجيح من غير مرجح فالقول لاجل الحجان الشئ بلا مرجح يعني وجودها لمن من غير موجود وهو غير لازم فان الموجد منها كوجوده فثبت قد
لزم هذا المعنى لان زمان الالعدم لم يوجد فيه شئ في زمان الوجود ان وجوده شئ فيكون هذا الاليجاد مما يتوقف عليه فانه من المفروض علته تامة ونظم
لوجوده لزم وجودها لمن من غير اليجاد كذا قال وفيه في العيوب في اليجاد ان يقال قد لزم هذا المعنى فانه لو لم يجب مما كان ثبوت الوجود ولو لم
اليه سواء كان قبل وجوده هذه العلم فلم يتحقق اليجاد ونظم وجودها لمن من غير اليجاد فلا بد من رجحان الوجود على الالعدم وترجح الموجد محال
فالوجود واجب اما الثاني فلانه علم يتوقف على ذلك التحدير لا من وجوده من غير اليجاد وعلم يتوقف العلم علته وقال هذه المقابلة سلمة بين

المقالة الاولى في العلم
المقالة الثانية في العلم

امام سادات اربعہ علیہم السلام علی بن علیؑ وعلیؑ وعلیؑ وعلیؑ

المقدمة

[illegible]

والا بعد ومنه لما تجوز افعاله او لا على الثاني فمضى من الاختراعات كالتجديد فيكون من وجوه فلا يصح للمعلية ولا المتعالية وفيه الاول فلا بد لها من جاعل يجب
 هي مستحسنة اقتضائه وبعثتها والا فبشيء او نسبة عدمها الى هذا الجاعل واحدة في اليجل فلهذا سواد فلهذا حقيقة من غير جيل ووجوه مناف للامكان
 فيكون النسبة الواقعية اولى من الالواقعية ودرجتها في المخرج ما دام هو جاعل فلهذا من الوجوب ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء الى الواجب بطريق
 التسلسل في المبدأ فانه محال مطلقا اعتبارا بان كان افعاليا ولا بطريق ان يقع الالقياع الذي يورثه ان يقع على شيئية كما يجوز لان التسلسل بين المعلية
 والمعلول مفروى فقد ثبت وجوبها الاستناد الى الباري فيقوم فيعلم عين وفعل الالافيات بالزمن في شئ الموجودات افعاله ولا يمكن دفعه الا بالما
 او ما من الحق الصراح واما البا فلان ما أدى في المقدمه الزلزلة باطل لان الفاعل الكائن نسبة الطرفين المتساويين اليه على احوال وجوده فاعل
 وقبلة سواد فلا يجاب ومن الفاعل لا تأثير فيلزم الوجود بلا ايجاب وقد سلم استحالة وان كانت نسبة احد بها اذ في قول الرائج فالترجيح للراجح فاذا كان بان
 كان ان ترجح المقارن المتساويين من غير مرجح ورجحان بهما لا ايجابا ومثلا اذ ان فاذا من تجويزا بهما يلزم تجويزا لاخر ونسبة يعلم بانصاف ما في
 المدركة واما قال في الاستدلال ففيه اختار الشق الثاني وهو انه ترجيح الرجح والاستحالة فيه لانه ترجيح بهذا الترجيح لا يترجح آخره والحال فما
 يترجح له يترجح آخره وهو غير لازم وان قال راوترجيح اخره لتسويق غير عامر اذ يترجح الرجح بهذا الترجيح واما قال ثانيا ففيه انه لا تسلم
 ان شانهما ذلك كيف ويستحيل بل المارادة شانهما ترجيح احدهما بين الذين صح تعلق القدرة بها نظر الى ذاتها باذراك واذ قد تحققت ان
 الترجيح من غير مرجح باطل وان لا ترجح الالالرجح بهذا الترجيح فقد رويت ان لا يمكن ان يوجد شيئ موجود ولا يثبت امر سواد من موجود او اذ
 الا اذا وجب من العلم الموحدة او المشبهة وهذا لا يجاب بان كان بعد تحقق الارادة فالاعتبار فالفعل اختياري فالاعتبار في العلم والوجود الكائن
 في الارادة فاعل بالاختيار والافعال لا لا يجاب دوريت الين ان الاختيار بعينه ترجيح احد المتساويين مع التساوي بالنسبة الى قاد من غير وجوب
 فهو من الالرسات لا حاصل بل ليس للاختيار الا ما ذكرنا هذا العلم المحي عن بشيئ معلوم وانما اطينا الكلام في هذا المقام فانه قد رويت ان
 كثير من الاذكياء وعلمت اقسامهم من الفضلاء ولم يبالوا بشيئ من ذلك الصواب وتمتة نقشير عن الباب بل فلهذا اصلوا الكيفية الامن الى الله وتلقه
 فانما في تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبادة عند البصيرة الذين هم الجبرية في القدرة للعبادة لا الكسب ولا على الايجاب بل هو كالجما والذلي لا يقدر
 على شئ وبها سعة فان كل من فعل من فعله من القدرة والذلي فيهم على هذه المستند روية فخص خلق الاعمال ولم يتعمقوا فيها وعن المتعق
 قدره مخلوقه للقدرة تعالى فيه سورة في انكار كلها سياتا وجناتنا فان الذين لا فاعله وبره فخصوا فاعله غير قابله للتاويل والاجتماع التعاطع بحيث
 لا يبرع عنه شئ من اولي التلبس الفنايين والمفسلين الذين شمروا ذوابهم لتاويلها ففعلوا انفسهم واصلوا كثير او هم مجوس بهذه الالة للحديث الذي
 رواه الدارقطني القدرية مجوس هذه الالة وهم يقولون ان الفاعل بقدر الله تعالى فقط قدرية فانهم القدرية المروية في هذا الحديث وهذا ايضا
 من جعلهم بالاحاديث الصحيحة فان فيها يحكي قوم كيدون بالقدرة في اشير ابن عمر رقة صريحهم انهم كيدون القدرية ان الشيئية شيعية يقولون ان
 المعاصي والقدرة العبدون احسانا توهم ان خلق القبح فليج ليس الامر كيف وقابلوا ان الخلق اعلم والوجود وهو غير محض وانما الشئ لا تصا
 بهما بالنسبة الى ذات المتعق فانه يوجب لائمه وهذا الذي اشير براني الجوسق فاشير يقولون بالواجبين احدهما خالق الخير والاخر خالق الشر لاجل هذا
 الرغم والشيئية الين فالواجب الفين خالق الخير والخالق الشر فاعلموا انهم لم يزلوا الجمل الين ان الاوكان ليس من شانه افاضته الوجود فان
 من هو في ذاته باطل الذات محتاج في الواقعية الى الشئ وكل على سواه كيف يقدرا ايجادا لافعال من غير اعتكاف النظام الوجود وهذا الجاهل لم يلق اقل
 حدس من اصحاب الغفانية الالهى لكن من اجل انهم لم يزلوا في نور وعقل الحق احكام الغفانية الذين بهم الالمشة الباذلون انفسهم في سبيل

فانه في تحقيق صدور الافعال

الافعال

المشار إليه فليس تلك الرسالة الا البعثة والاعلم بحال عباده والاشعرية قالوا لا بد لو كان كذلك ان كل من احسن الحق عقليا لم يكن
الباري تمه فتم ان الحكم لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والتمس حكمه خلاف مقتضى الحق وقد وجب تشريع من القبح فوجب منه الحكم على مقتضى
فلما ختاروا الجواب ان موافقة الحكم للحكمة لا يوجب الاضطرار فاندفع وجب: الاول من الحكم لاجل الحكمة بالاختيار وقد عرفت ان الوجوب
بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما اجاب به في التبرير من تسليم عدم الاختيار في الحكم لانه خطاب الله تعالى وخطابه جففة قارية عندنا والصفات القارية
غير مبرورة بالاختيار فغير وان لان اختطاب ان كان قدما لكل التعلق بحدوث الحكم بل مجرد افتراضه فيكون له شبهة كما كانت قد تدبر وتالوا
فما لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة على ترك الحق وتارك الحسن ان لم يكن تخالف الثواب على الفعل والقبح استحقاق العقاب فلما في اسباب الفعل
الشيء او ترك الحسن قبل البعثة وما فيه عليه كان على ما يجوز وهو اولى الجواز من مقتضى بقوله تعالى وما كنا بمعنيين حتى نبعث رسولا فان معناه ليس من شأننا
ولا يجوز منا ذلك فان امثال هذه العبارة تدبر عنها هذا وفي هذا التعليل وفيه ما تيرى في ورد من ان الآية لا تنال لاجل عدم الوقوع ما بين عدم
الجواز اتول في الجواب بان اراهم جواز العقاب الجواز الوقوع فلما سلم الملازمة فان اتول بالقبح العقل انما يقتضي الجواز لنظر الى ذات الفعل والجواز
نظر الى ذات الفعل لا ينافي في عدم الجواز لنظر الى الحكمة وكيف يجوز لنظر الى الحكمة فخرج قد كان لهم العذر فيقتضيان العقل وفحاشا لمالك الدليل على القبح والحكيم
لا يعذب على المعذرة ولما قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ان اراهم جواز نظر الى نفس الفعل وان كان مقتضا لنظر الى الواقع
والحكمة فيملان اللازم من ذلك حجة لا دليل لا على عدم كونه شأن الباري الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران المنعم ونحوها وما فيها فالمسلك الصحيح
ولا عذر اصلا والعقاب عليها عدل فيمرسنا في الحكمة كما ذهب اليه معظم مشايخنا الكرام وايضا الملازمة مشكوك فانه اولى التعذيب فرع الحكم ونحن لا نقول
به وهذا غير وان جعلنا لان حقيقة القبح ليس لاجل التعذيب فكيف يكون مشاطة الحكم وانما تنسب على المتعذرة بل على معظم مشايخنا انهم ولا يرفع
الحل على عدم الوقوع فان الموازنة على قبح ظاهر قبحه واقع عند المتعذرة وجوب اذ على الكذب بالشكر واقع عند مشايخنا الكرام فخصوا الحاشية
بخطاب الله تعالى بدلالة السياق وجوب قوله عز من قائل واذا ردنا ان تلك قرينة امرنا منصفنا فسقوا فيمنح عليهم القول قد مرنا ما قد مر من فعل ملك
القرى وتخبروا بالسبب عن وقوع العباد المعظفين في الغم ووعايتهم به عليها وهو سبب من سقمهم ولهذا تياتي اخر ملك القرى عن اتفق الى زمان
ارسال الرسل وليس من شأن كل قبح تبيينه بل ملك القرى حتى يفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة حتى جواز الشافعي بدو قبل البعثة
دون الاول واولوا اليه الرسول بهل فانه رسول باطن في خيبة القلب فالمعنى اذا وادعاه علم وليس من شأننا التعذيب من غير عطاء العقل لذاته
به بنية الانسان وغير ذلك من التاويلات وهذا جواب آخر مما هو ليس بالما لم يثبت فيه شبه اصلح في الواقع بل لم يترك الانسان سدى فمقتضى وجوب
زمان حال عن البعثة مطلقا ووقوع الاعمال القبيحة تقدر على حال فيدفعه من صحة العقاب من الكرمية والله اعلم وليس شأننا العقاب
من دون البعثة فانما لازمة بوجود الانسان من لدن دم الى يوم القيمة ولم يحل زمان عنها فانهم لم يمتروا قالوا لو كان الحكم شرعا لزم
اقدام الرسل عند امرهم المكلف بالنظر في المعجزة لتعلم انهم رسل فيقول هذا المكلف لا انظر في المعجزة بل انظر الى ان الانسان ان كيف عليه
واجبا عليه ولا يجب على المصداق عن انسان نبى ولا نبوة الا بالمعجزة ولا يعلم المعجزة الا بالنظر في ما لا يجب النظر في ما انظر فلهذا اقدام الرسل اسمى مكانهم
وهو محال لانه لا يجوز ان يكون الرسل فان قيل لم يزم عليهم هذا قالوا ولا يلزمنا لان وجوب النظر عندنا من القضاء القاطنة لقياسنا في الحار
هم وجوب النظر من المكابرة فلا اقدام وفيه ما فيه لان وجوب النظر موقوف على افاودة العلم بطلانها من الالهيات خاصة وفيه خلاف الرأى
وسل ان معرفة الدواعية وفيه خلاف وان المعرفة لا تتم الا بالنظر وسبيلنا ما رآه الى المتخوفة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه

دلالة قوله

بذلك انما القول ان نقص الافعال من شأنها حقوق التعاقب فالتعاقب على العباد كالتعاقب على الخلق ولا ينقص فيه ان اعطوا ما ائتمنوا به
 لا يخرج فيه وان كان موقفا فالتعاقب على الخلق في ذوات العاصين حتى حصل في الخلق من الاثم الشبه بثلثا تحقيق ان كان في الافعال استحقاق
 ان يتعاقب الاثم او الرضا في الذوات التي استحقاق لان يتعاقب بافعال فيصرف قدرته الى العزم فيتم به الاستحقاق فيخلق انفس في الفعل يتعاقب بها
 فحق لا يصح العقوبة لانه خلاف ما يتعاقب الفعل قلت كذا بل العبد يستحق جزاء العقوبة وجواز العقوبة وكذا الذوات ليست مستحق العقوبة لانهما انصاف فحق حسن عقيم
 به استحقاق العقوبة فيصنف به فيصنف عنه ولذا لا معنى للكفر ولا كمال الكفر مستحق العقوبة فقط على ان عقوبته مستحق للالم صفة كمال النقص
 فيها فلا يراد ولا ينفى بالاستحقاق ان يبنك صفة يعجز عنها بالاستحقاق والاستعداد كما في عرفنا فلسفة بل الاستحقاق في صلوه حاله هذا الصلح هو الاستعداد
 والتفصيل مثال هذه المسألة في شرح فصوص الحكم مسأله قال الشاعر في قوله شكر النعم ليس له واجب عقلا خلافا للمعتزلة ومنظم مشائخنا وقد نص صدره
 على ان شكر النعم واجب عقلا عندنا وفي الكشف نقلنا عن القواطع وهو بيان لغة من صاحبنا الى ان الحسن والقيح ضرمان حشر يعلم بالفضل كسرا لعدله والصدق
 النافع وشكر النعم تيج العظم والكذب الضار ثم قال واليه ذهب كثير من اصحاب الجاهلية الامام خصوص القوميين منهم وهو نكيب المعتزلة باسمهم ومعرفة
 احسن هو الوجوب اول ازمة الاثر في ان الموازنة في ترك الشكر عقليته تعرف بالفضل والمراد بها النعم بها من العبد جميع ما عطى له في ما خلق لاجله كالعين
 المشاهدة بكل ما يشاهده ليستدل به على عجب منصف بحق تعالى واما العرف لصفه الذي يدرك بالفضل لا العرف مطلقا والاقلا معنى له دعوى
 العقلية واستدل انه لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب بغايرة والا كان جانيا ولا فائدة له تعالى لتعاليمها او ليس له كمال منظر ولا العبد لانه لو كان قايما في
 الادارة وبها شفيان اما في الدنيا فلا تستند به بل لا يصلح فائدة واما في الآخرة فانه لا مجال للفضل نفسه ذلك القول في رده ان بعد تسليم ادعاء المعتزلة
 من كون الحكم عقليا في ملكه كما هو في التفرع القول بانه لا مجال للعقل مشكل فانه قد سلم المحال على انه لو تم هذا استدلال لا سلم من عدم الوجوب مطلقا عقلا
 والظاهر من انزال ان الكلام في انما هو ليس له تسليم المطلق مع ان فيه خطأ اخر فان المستند لا يفيج الفائدة بل قد يفيج المشتبه مشككة على فائدة لا يحصر فان
 العطاء على متن البلاء قال الله تعالى والذين جاءوا فبقينا لنمدنهم سبلنا المعتزلة قالوا انه يستلزم الامتن من احتمال العقاب بتركه وكما كان كذلك
 فهو واجب فشكر النعم واجب قد يمنع الكبر على العقل بل كان كذلك فعليه ان وان استعين بالشرع لم يكن الوجوب عقليا بل صار شرعيا قال صدر الشريعة
 كيف يجوز عاقل ان يمن اعطى من المالك اربابا يقوم به جوده ويستأنس منه من الماكولات والمشروبات والمساكنات واغرقه في سجاير الجنة واعطى كل لحظة
 بالبراع النعم التي لا يمكن تعدادها واعطاه اثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بالبراع الكفران ويكذب بالبراع التكذيبات اشنية المالك فاذر على الماخذ اشنية
 نعم هذا كله كيف لا ياخذ به من انواع التعذيب ولا يذمه بشيء من البر من ذلك كله ولا يذمه به على دعوى الضرورة وعورض وليعلم
 بانه تفرق في ملك الغير بغير اذنه ان الضد مع جميع القوى في ملك الرب والشكر لا يكون الا ما يعاها عورض فافكر ان تصرفه في ملك الغير بغير امره وهو حرام
 فما لشكر حرام ويجاب بانما الاستلزام تصرف من غير اذن المالك بل الاذن العقلي من جهة بناء على انه مشكل للاستطالة ان الاستدلال بان فان العقل يحكم ان
 صاحب الجدار والمصباح راغبان بها وعورض ثانيا بانه في الشكر لا يشترط الاستئذان فحرام وشبهه بالاستئذان لان نسبة ما عطى الى ماني ملك
 المنعم اقل من نسبة نعمه اعطاه الذي ملك خزائن المشتق والموجب وان اخذ من اعطى تلك اللقمة في المحافل بذكر عطاءه وشكره عدا عباد مشهية
 وهو ضعيف جدا فان المعتزلة عند الله تعالى الا خلاص في النية وان كان شبهه الاستئذان كان حراما بالشرع وكيف يقال ان شرع ورد في
 لا يشية الاستئذان فانه غير مشككة الاطلاق في ان الحكم وان كان في كل فعل قديما عتبت بالانه الخطاب القديم لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثة لبعض
 منه اتفاقا بخصوصه اما عند المعتزلة فلا في الحكم وان كان ذاتيا لا يتوقف على الشرع لكن منه ما لا يدرك بالفضل على الحسن والقيح فيه فلا يحكم

شكر النعم واجب عقلا

نكيب

عليه هناك عقلا فاما غيرهم سأل الحق فلان المريب والكان الكلام بالنسبة اليهم لكن ربما كان ظهوره باللعنات المحذورة بحدوث البنية
 فلا حكم شخص قبلها ومن يتاخر فسادا اعتاده الاستعرة من اجل انه اشتهر بغيره فلا حرج عندنا من فعله والترك حتى الكفر والشك
 ومثلا نحن لا يفتنون عليه ويقولون قد يفتن بعض ارباب الكلام بالنسبة بالعقل بعد مضي مدة القال من حرمة الشرك وجوب الايمان كما قد مر
 نالقينا عليه ما ذكره كيف ليس الحقائق بين اهل السنة في اهل الاباحة والتحريم اجاب بقوله والاحكام المنقول من اهل الحق ان اصل الافعال
 الاباحة لما هو مستأثر اكثر الحنفية والشافعية واسلاما اعظم كما ذهب اليه غيرهم قال بعد الاسلام الاباحة في الاموال ويحظر في النفس قبل انفس
 وقطع العضو والاسية لشره والشرع على الغرض بقية على معرفة الاماخذ منها بليل كالتسليم والكل القليل هذا الحقائق وقع بعد الشرع بالاولاد
 اى دولت تلك الدولة سلطان ما لم يقم فيه ليل التحريم فاذا من فيه بدالة دليل اخر كما عند اكثر الحنفية والشافعية او ممنوع عنه بدلالة دليل اخر كما عند
 غيرهم فلاننا في هذا عدم الحرج قبل البنية فيه باقية اذ يلزم من تنقيح كلامهم ان الحقائق قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية لغيرها
 لعدم خطاها لشرع فتدبر كذا استفاضت في العقل في تقرير الحرج فلما رقت من اولها لم يرد على انسان زمان لم يثبت فيه المذموم رسول الله صلى الله عليه وسلم لان
 شرعية ادم كان باقيا الى محلي الحرج وشرعية الى برهيم كما انت متردية فانه لكل نفس انتفعت في حقه فقد قام شرع غيره فقامه كشرع موسى
 وميس في حق سيد المرسلين وفي حق غيره كما كان الى ورود شرعنا الحق لباقية الى يوم القيمة ويدل عليه قوله تعالى ما من امة الا اخلا فيها نذير
 وقوله تعالى بحسب الانسان ان يتك سدى واذا تمدها فتقول في لا يتاخر خلاف في زمان من اشتهر وجوده الانسان اصلا ولا يباقي في الحكم بالاباحة
 مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شرعية فيها تحريم بعض الاشياء والاباحة وغير ذلك فاذا لم يثبت الحقائق الا في زمان لغت في ذلك
 انزست في الشريعة بتفسير من تبهم ومواصلان للذين جادلوا بالادب من الشرعية في اهل الاحكام فاجعلوا ما يكون عندنا في حال مع الاعمال كلها
 معاملة المبلح اذ لا يوافقنا بالافعال لترك كما في الملبح وذهب اليه اكثر الحنفية والشافعية ومحمدة اباحة اصلية وهذا هو امر الاسلام
 بقوله ولما نقول لهذا الاصل اى يكون الحرم ناسخا لما بانه الاصلية تؤمن ان بالبشر لم يتركوا حاشا في حقه من الازمان وانما هذا اى القول بالاباحة
 الاصلية بناء على زمان الغرة قبل شرعنا في اذ الاباحة حقيقة بل بمنزلة الحرج لعل المراد من الافعال هذا الكفر ونحوه فان حرمة ما في كل
 شرع تبين ظهوره وانما لا يكون هذا في ما يدين القول بتحريم الاشياء كلها انفسا والاحكام بالاحكام لم يزل التعيين فخرت استحيانا فصار الاصل التحريم
 كما عند غيرهم ولعلمهم اذ وما سوى الاشياء والعزوية وفروعهم صدر الاسلام تحريم النفس اصل ثابت في كل شرع لم ينسخ فظن محكم به واما غير ما قد جعلت
 وهذا الجهل فاذ لو انفس لعل بانفسه من القول الحنفية والشافعية وفي كلام المصنف في الاشارة الى اللفظ هذا ما عند هذا العبد وعلل الترخيص بعد ذلك
 اعلم ان المصنف لا يقبل الا في افعال الاختيارية وبه اى يمكن التقاد والتعش وتوهمنا فكل الفاكهة مثلا والاضطرابية التي سواها واجبة ومباحة عن عدم اى
 ما يكره فيه حكمة حسنة يدبر اذ تركت قباود ما واضعت بحيث يثاب على الفعل والى القاب لترك واضعت منه بحيث يامن القاب بالفعل والى ترك
 او متعجبه بها شديدة بحيث يثاب على الفعل والى القاب لترك واضعت منه بحيث يامن القاب بالفعل والى ترك
 التحريم والكرهية والى ليس كذا اى لم يدرك فيه جهة حسنة او متعجبه ولم فيه قبل الشرع ثلثة اقوال الاباحة تحميلا حكمية اخلق وقعا بحيث ينبغي لم
 يكن مباحات فائدة الخلق اللهي على متاع العبد فصار غنيا ورعا يمتنع الاستزاع اى استزاع عدم الاباحة فائدة الخلق لجواز ان يكون انفاذا
 الاستزاع ما يحجب الا بقتنا في الحكم لا يلزم التعريف في ملكا لغيره وهو الخلق من غير اذنه وقد مر ما فيه دلالة عليه انه كيف يقع بالاباحة وخطا في تقدير
 وقد فرغ من ان الحكم لا يخلو فيه فالقول بهما مع هذا الغرض جمع بين المتأخرين وذلك لان لغيره ان لا علم بعلة الحكم نفسيا اى في فعله لا يباين

له وهو ما ذكره في الترتيب لاهل السنة

الاصول المأثورة

لا بد

فكان العلم اجمالا لعمامة الجملة الا ان القول بغيره عليه انما يلزم جواز انصاف الحكمين متضادين في نفس الامر فان فرض عدم العلم بالحكم في فعل محذور ان يكون الوجوب مثلاً ولا ان يتم الاباحة وانما ينفع الاجمال في التخصيص لان ذكره في الجواب لان اختلاف العلية لا يرفع الدنا نقض كنهنا الاجمال في عمدة معرفة الحكم لانه محل الحكم متماثل فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجمال كما ان الحكم الاجتهاد في احتياط فحجب العمل به الى ان يطلع الشمس بحقيقة تحقق البينة فلا يلزم جواز الانصاف اصلاً كذا في الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بغير علم الحكم في خصوص فعل فعل ويجوز ان يكون غير الاباحة وانما ينفع يلزم من ثباتها ولو بالليل الاجمال في جملة المتقين بل المقصود عدم العلم اصلاً بل بالليل الكيل مخصوص بمفهوم لكل فعل فمعه والى دليل اجمالي شامل لكل فعل فوجبه حاكماً بالاباحة وانما ينفع لانه مقتضى فتدبر التوقف في الحكم بشئ من الاجرام لان شئها معيناً من الحسنه ولا ادري ايها واقع في وقتنا اقول هذا يقتضي التوقف في الحكم في خصوصه كالحكم في خصوصه ولا ينافي ذلك الحكم اجمالا في كل فعل فتدبر وهذا شئ عجاب فان الله ادور على الاولين بعدم كفاية الاجمال في التخصيص في عدم المناقاة وبقينا حكم بعدم المناقاة لاجل الاجمال والتخصيص لان بقية المراءى ان الوقت في الخصوص لا ينافي الحكم الاجمال في وقوعه سبيل الخطأ في الاجتهاد والاصوب في التقرير ان يقال ان عدم كفاية الاجمال في التخصيص هناك لان اهل المذهبين الاولين حكموا بالاباحة او التورج مطلقاً والمفروض عدم معرفة اجتهاد الخصومة لكل فعل فقل فاحتمال ان يكون في البعض جهة محسنة معروفة عند الله تعالى فيكون الحكم بحسنه الوجوب دبره في الشرع بحسنه ان ورد كما ورد في عموم اخر رمضان المبارك فيصير فيه الوجوب مع الحرمة والاباحة ولا يرفع الاجمال في التخصيص لهذا اظهر اندفاع تقرير الجواب المذكور سابقاً والمقصود من الايراد ههنا ان المفروض انما هو عدم معرفة العلة بالخصومة المعينة في كل فعل فقل ولا ينافي معرفة حكم مخصوص لفعل مطابق لما في نفس الامر بالاستنباط عن ضابطه كقوله ان يعلم حكمه شامل لكل ما في المذهبين الاولين متى يلزم اختلف فتدبره والصف بغيره بحقيقة فتدبره لا يستقر الى ما هو حسن لنفسه اي من غير واسطة في النبوة فاما لا يقبل حسنة السقوط لاجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبار اخر كما لا يمان فانه يقتضي حسنة لا يشترط ان يكون او يقبل حسنة السقوط لاجل اقتضاء الحسن بشرط وانما يمكن الرذال كما لصلوة وقد منعت في الاوقات للكد وانه فسقط حسنة في هذه الاوقات ولما ان ينقض لانه لم يسقط حسنة الذات في هذه الاوقات بل غالب التبع العارض وهو لا ينافي بقاء الحسن الذاتي ولذا لا وادى الصلوة فيها كانت صحيحة كما وعصر اليوم وعدم جواز صلوة الصبح لمرض لا يطلب الحسن الذاتي فالاولى ان يستدل بسقوطها عن الحائض فان صلواتها بنية لذاتها ولذا لم يجب عليها فلم يجب القضاء فاعتلت فالايمان ان يصح ساقط عن لصبي الغيم العاقل والمجنون فهو كما لصلوة قلت انما سقط لعدم الامكان لا للتعجز وسقوط حسنة والمراد بعدم عدم السقوط لعدم السقوط عن المكلف والايان لم يسقط عنه بحال بحلاف الصلوة لان الحائضه مكلفه فانهم والى ما هو حسن بغيره بانه يذ الغيم واسطة في النبوة وهو ما لم يمتح بالاولى اي ما هو حسن لنفسه لكون هذه الواسطة واسطة في الغرض فالحسن عارض للقلل بالذات وهو اي الملحق بالاولى انما يكون فيما هي الغيم الذميه هو الواسطة لا اختيار للعبد فير في لا يكون هذا الغيم فعلاً لا اختياراً بل انما يتصف بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط كما الزكوة والصوم والحج شرعت نظر الى الحاجة والنفس البيت والا اختياراً للعبد فيه ومن هذا حاجة الفقهاء اقتضت ان يكون دعوا من الاغنيا ومن قليل فاضل لهم حسنة الزكوة والنفس لما كانت طاعة اقتضت ان يكون قهر بائع شرواها التثا حسنة وهو الصوم والبيت اقتضت ان يكون تعظيماً على الوجه المخصوص حسنة ويزده كلما عبادات خالصة لله تعالى لا دخل بهذه الوسايط في العبادة او غير ملحق بالاولى لكون الغيم واسطة في الغرض وهذا القسم قسم الى قسمين الاول ان يكون هذا الغيم تبادي باء هذا الحسن كالحج واحد وصلوة الخيازة فانها في انفسها تعبدية العبادة العبد تعالى كما في الاولين او التثنية بعبادة الجاهل كما في الثالث لكنها حسنة بواسطة يد الكفر واعلا كلمة لله وهو حسن بالذات ومحمدة بحسن تعبدية الكفا

ولا ينافي العلم في الاجمال

باب القتل والنسب يتبادر بهم الكفر واعلاء الكلمة الالهية وبواسطة المحبة اي الرجو عليها ليرحم الناس عنها والرجوع عن المحبة حسن لنفسه وحسن
حسن تعذيب البعاد الفساق باقائه اي دونه والرجوع من اذى من اذى قاتله احدى وبواسطة العقاب سلام الميت فالحق تعذيبه كان حيا بنفسه وبجسمه
هذا الصنع من الدعا والرجوع بان تعذيب الكفار والقتل معهم لا يوجب في حقهم ذكرا حسنا بالذات واي دليل على خلافه نعم مطلق التعذيب لا حسن فيه
لكنه غير الجهاد وكما اصله اجماعه ذكر الله تعالى وعمله له مع الدعا فيجوز ان يكون منه بالذات وليس فيها عبادة غير الله تعالى كما في الحج نعم
الكفر وسلام الميت وسالكه في الثبوت كالنية في الحج هذا الظاهر ان الجهاد لا يصلح لمن الممنع بالاول لا ترى ان القتل معهم يشترط اذ في شبهة والحج
بالذات لا يشترط من الزمة بالسمات بل يجب منها الاحتياط كما لا يخفى على الناظر في اللغة واما مساواة الجنادة فلا يشترط بغير البغض للمنايا ليس المقصود
التماع بالبدن بل كالمعدل فيقتضى حاجته الميت فيكون جنهه ابله وبهذا يخرج الجواب عن الجهاد وايضا فيقتضى الصف والتساوي ان لا يتاخر في هذا التغيير
فما حسن كما سمي الى الجحيم فانما حسنت بمن صلوة الجحيم ولا يتاخر في الصلوة لعل كونه مشروطا وفيه شبهة
من الجهاد فان لا ينفرد بما هو عليه حسن والكان ان حسن اخر من جهته من شرطه لا ترى ان الشرع يوجب له على الطهارة والمندوب حسن وليس على الجهاد
لأنه الصلوة فان من مات مات ندية الطهارة وقت التحية سائر الاوقات المكروية فغيره لعل ان جميع المأمورات فيها حسن آخر ثبت بكونه مأمورا بالانابة
الحسن الثابت قبل الامر فالايان من كونه حسنا في نفسه من كونه مأمورا به ولا تظن ان هذا يدل على انه مأمور بالشرع من ان الحسن ثبت بالامر فاما قول
ان اداء مأمور الله حسن في نفسه فانه من قبل شكر المنعم واداء غيره العبادات من غير اداء المأمور به فيكون حسنة لئلا ان الشرع جعل حسنا وكان اثباتها
اثبات المنهيات في نفسه تساويا ومن ما عاذا الله تعالى من هذا القول وبهذا اتقسام الشئ فالقبح يوجب لعينه لا يتكلم في القبح والشكر وسائر القائلين
والزنا وكتم السقوط كالمكمل المتيقن سقطا في نفسه في الجملة ويوجب لغيره قيدا في باب كتاب هذا الصنيع كعدم يوم العبد فيجب لعل كونه اعراضا عن قضاة
البدن تعالى في باب كتاب الصوم يرتكب الاعراض ولا يتبادر الى كماله في وقت السنة او في قوت الجحيم واما القبح لغيره الذي يكون فيه وحظ
في الثبوت ومهددة لم يربطه في كلام القوم والكان قتاله التعذب فانه انما حرم لعل حق الغير لكن هذه الواجبة ممددة ومما للتعذب فيها بالذات
الامر المطلق محروم القرية بل حسن لغيره لا يتكلم في السقوط كما اعتدوا في السنة قال وقت لغيره لعل القائلين قدس سره واذا قلنا الله تعالى ماذا قم
ان في ه المشية فلفظا فانه ليس في كلامه الا انه يدل على حسن لغيره وهو لا يظهر كيف عدم القول للسقوط في بعض المأمورات اقل لعل فلهما يحمل متبادر الى الجهر
لغيره كما ذكر في الحديث كحكاية قول لا يدري قائل الثبوت الحسن في المأمورية اقتضا فثبت في الذي كفي لدفع الضرر ولا يكون لغيره فلهذا من قبله في هذا
ونحن لا نرى الا سلام فانا في الامر المطلق يدل على حسن لغيره والصلح بحقيقة الحال لبيان الثاني في الحكم بغيره في عشرة اهل السنة خطاب الله المتعلق
المكلف اي من كل صفة يختص بالعبادة المتعلق لكل مكلف وقد كان كتم في بعض كلمات الاشهر على هذا انور عليهم المنقش بنحو والتفكير فاما تعلمون فزيد قوله
اقتضا متبادر اوله وخمسة اهل العلم عليهم السلام يعلمون ليس من عدم الاقتضا والتخيير فيه فلم ير المنقش اعتدوا بان الحثية معتبرة والمقصود خطا
المتعلق بفعل المكلف بما هو مكلف الا انه ليس متعلقا بفعله بما هو مكلف وهو غير ذات الفخ يخرج الاباحة لانها غير متعلقة بفعله بما هو مكلف اذ لا
فيما قد يرد وكذا هو بهذا ليس لشك الاجام على القبول في غير التبريت والامر او بفعل هو انهم من فعل القاب الجواح فلا يخرج نحو وجوب الايمان نعم
في الاذا اول بيان العمل مقتضا وجب من صارت متعلقا بفعل المكلف فمدبر وبهذا اسماح الاول
حيثه كالحكم بنبوة الوقت للصلوة والبيع للكل ومتاخر ما منهم من زاد في الجواد وضاع فقلت تلك الاحكام
ومعهم من لم يزد فتارة لدفع هذا الامر او من جها عن الجواد ويدعي ان في الاحكام الوضعية اقتضا او كيف فان الاقتضا والمذكور في الجواد

البيان في كل كتاب

الحق الاول

والنفس والوضعية فيما اقتضاه نفسه فانه ينفرد من سببها وقت للصلوة انما وادبته عنده وبذلك اقل قيل فحق يرض النفسية ارضيه ايها اقتضاه نفسه
لانه يفهم منه الاجتناب عن امتثال فعلهم سيئته واما ان اشكال الحفظ اجاب بقوله والفتنة بما هي فتنة لا اقتضاء فيها فانها بهذا الاعتبار اجاب
ولا يخل ولا بما يتبادر منها يفهم منها اجاب وحرمة نظر الى ان شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل فحكم داخل في الحكم وفيه نظر فانه ان اردنا ان لا
الفتنة في الدلالة على الاقتضاء ولو التزمنا عدم كون الفتنة غير دالة عليه غير ظاهري فلهذا فيهم منه الاضطرار وان اريد الالة مطابقة او لتبعضها او لتمامها
مقتضوية بالذات فكون الاحكام الوضعية باسمها كالك والية على الاقتضاء على هذا النحو غير ظاهري فان قوله صلح لا قبل التمدد الصلوة من غير ظهوره
منه با هو هذا الكلام الاشارة واما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من وجوبه وجوب الصلوة فمال فيه فانه موضع قابل وما في التحريم مطابق لقول الله
الشرعية ان الوضوء مقدم عليه فان وضع الشارع سببها الوقت كوجوب الصلوة عند وجوب مقدم فيها فتشترط ان قادرا على واحد بما في الامر
فيه معقول وما في التعليق ان التماثل لا يفرغية الاقتضاء بل التماثل بين الاعم والاضح ضروري سابقا اذا المراد بالتماثل المباشرة والوضع مباشر
لا اقتضاء موجب له لا يفسر لما نحن بصدده لتصدق الاقتضاء الاعم من الضحى وغيره والكان الضحى مباشر له ومتاخر اية عنه وتارة يمنع هذا
المكتسب كونهما من الحدود فاما لا يستلزم الخطابات الوضعية فكما وان هي غير نوا والاشارة في الاصطلاح بحيث الثالث من سببها فتنة ان الخطاب عند ذلك
السنة اى الكلام النفس قديم وحكم حادث لتبديده عنده بالفتح والفتنة قد ثبت عدمه ما لم يتبين عدمه ما لم يتبين قد ثبت عدمه فلو حصل ذلك
فما حكمه ان سبب الخطاب فلا يخلج تعريفه بالاجواب ان حدوث الحكم غير مسلم بل هو كالمعلق اى تعليق الحكم بالفعل فتبينه افا فهم فانه ظاهر جازا
التمثال اى مقتضى باحكام افعال الصبي من منبه وبه صلوة وصحة جميعه كوجوب الحقوق المالية في ذمته واولاد الكان يودي بالكتاب الولي وي
ليست متعلقة بفعل المكلف واجيب في كتيب بعض الشافعية بانها لا خطاب للصبي اصلا فليست صلوة منه وبه وانما الولي التحريض على الصلوة فلا اعتبار
لا الثواب بل في اى للولي الثواب وعليه الاداء اى اداء الحقوق من مال الصبي لان الحقوق يجب اولا على الصبي والفتنة امر على اهل العلم شرعي لا سيما
تحت بالمطابقة اى مطابقة الجزئية الحقيقية المعسرة شرعا ولا حاجته فيها الى الخطاب وفيه ما فيه لان القول بفسخ الثواب عن الصبي بعد جوازها لغاها
المشورة فصدور على صلوة عند المنزوب فلا مجال لمنع منه وبه صلوة قال في الحاشية الاظهر ان ترتيب الثواب بعبادة يجزى عادة الصبي ان لا يمنع
اجز من حسن عماله انتهى ولا يخفى عليك ان هذا لا يمنع من قبل لا شرعي اذ لا حسن ولا قبح من غير خطاب فلو لم يكن حكم من الشرع ليس هناك العمل
الحسن المعتبر انما وان كان هناك حسن من دون ورود خطاب لكن انما به الصبي ليس من هذا القليل فانه قد ذكره الخطاب النبوي والمقرير بالانصاف
الثواب على افعال الصبيان فان كتب لا يسمى هذا الخطاب حكما انما الحكم خطابا بفعل المكلف قلت هذا الحكم ظاهر لا يلتفت اليه فافهم فاما الحقوق
فلو لم يجب على الصبي كان الاخذ من اهلها فان الحقوق المالية كفتمان لمسلمات يجب في مال الاولاد فلو لم يجب على الولي في اوائله ولا يكون بعبادة
يا ذكره سنة كون مقتضية بل ان بيعة نافذة مع اذن الولي وهذا حكم شرعي البتة فان مؤلفه ان بيعة بعد الاذن سبب للمالك كبيع المكلف ولا يتحقق هذا
الا بعد اعتبار الشارع ذلك ولو اوردوا بها كحرمه جميعه وعدم نفاذه عند عدم الاذن لكان ادفع المتعب فان الحق ما قال صدر الشريعة رحمه الله
الصواب خطابا بعد المتعلق بفعل العباد بحيث الرابع انه يخرج من احد ما ثبت بالاصول الثلاثة غير الكتاب من السنة والاجماع والقياس بعد خطاب
الله بهما والاجواب انها كاشفة عن الخطاب الالى فالتأثير بها اى بالاصول الثلاثة ثابت لى الخطاب لا لى فالحكم حقيقة هو ذلك الخطاب فالتأثير
فعله هذا المزمع ان لا بعد نظم القرآن خطابا لانه كاشف اية عن نفسه قال اما عدم نظم القرآن منه اى من الكاشف لانه كاشف عن نفسه فالتأثير
الدرال كانه المدلول فلا يسمى كاشفا باويا فان قلت فاما بالتحفة لا يسيرون الكشف الالى القياس قال وما من اخفية ان القياس مطعون في

من حيث يرى

الاشارة انما لا يخلج

البيان الرابع
بجاءنا السنة

عليه في تصنيفات يطول الكلام في ذلك ما وصل الى احوال طبعه في شرح اليه واعلم انهم جعلوا اقسام الحكم مرة الاحكام والتمحيص وجعلوا مرة اخرى الوجوب واخر مرة
 تحمل بعين على ما سمعته وقالوا انما جعل الوجوب والحرمة لانها اثران لهما او اريد بهما الاحكام والتمحيص اطلاقا للسبب على السبب وذلك ان يتجاوز في القسمين فيقول
 اريد بالاعتبار حين قسم الى الوجوب والحرمة اثبت بالاعتبار وبهذا الغرض يكمل صدر الشريعة بل كلامه ظاهر فيه وحمل بعينه على انهما يتجوزان بالذات والاعتبار
 بالاعتبار فلا يابس على ما قسم الى قسم الحكم لانه ليس بهما صفة حقيقة قائمة بالفعل حتى يسبح ووجوده فان الفعل معروم ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقة
 فاذن ليس الا صفة احكام وهو مستلزم افعال ولما اعتدوا ان اعتبارا قيامهما بالفاعل وتسميتهما اليه في سمي اعتبارا واعتبارا بغيره فانه متعلق بالفعل
 وبما لا اعتبار سمي وجوبا وبما معنى قوله فان معنى اهل فاعلموا ان اعتبارا مع هذا الاعتبار سمي اعتبارا واعتبارا مع هذا الاعتبار سمي
 وجوبا وبما معنى قوله فان معنى اهل فاعلموا ان اعتبارا مع هذا الاعتبار سمي اعتبارا واعتبارا مع هذا الاعتبار سمي اعتبارا واعتبارا مع هذا الاعتبار سمي
 وسبابا بين من المناقاة بين الاتحاد والترتيب مجازا ترتيب شي باعتبار على نفسه باعتبار اخر ومجموعه الى ترتيب احد الاعتبارين على الآخر والاستحالة فيه وفيما كان
 فيه نسبتا الى الفعل متاخر عن نسبة الى الحكم قال السيد قاضيه ومن هذا الاعتبار قولنا في الاحكام من مقولة الفعل الوجوب من مقولة الفاعل والاعتبار
 بالذات فلا يمكن الاتحاد وقيل ان لا يابس في كون شي باعتبارا من راجحت مقولة وباعتبار اخر تحت اخرى ودعوى المتعلق صدق المقولات على
 باعتبارا لا شئ محمل مناقشة فانه جائز لا يابس به انتهى كلامه الشريف اقول انه قدس سره لم يرد المقولة حقيقة كيف والفعل للمقولة عبارة عن هيئة غير قارة
 حاصله من التأثير ولا يصدق على صفات اليازي بل راد الاعتبارية واحتمل ان تضاد المقولات الحقيقة التي هي اجناس عالية لم يلزم وتضاد
 المقولات الاعتبارية التي هي غير بالفعل وان لم يكن اجناسا باعتبارا مختلفة ليس بممتنع فلا يابس بان يصدق عليه باعتبارا متساوية الى الحكم الفاعل فعل في
 تأثيره واعتبارا نسبة الى الفعل لمفعول الفعل اي هيئة تأثيرية فلا يرد ان في هو شي من اجناس ان الشيخ شيخ الفلاسفة ايا على بن سينا في شفا صرح
 بان المقولات متباينة بالذات بما هما ذاتيا فلا يتصادقان على شئ ولو باعتبارا وجه عدم الوردان قول بن سينا في المقولات الحقيقة لا الاعتبارية
 ونحن ندعي صدق الاعتبارية قاضيه من هذا من ذلك واعلم ان ما ذكره المصنف من ان لا يتساوى قول بن سينا ذلك ان تقول اي حجة في حساب ابن سينا
 ما قام عليه ذلك قلنا ان الانساق في معنى كلامه قدس سره ان دعوى اقتناع صدق المقولات وان اشتهر بين الفلاسفة وصار من شيعتهم محل مناقشة عند
 فلا يرد ثم ههنا يجتان الاول انه لا يلزم من الدليل غير ان الفعل لا يتصف بصفة خارجية ولا يلزم ان لا يتصف بصفة اعتبارية والوجوب يجوز ان يكون
 صفة اعتبارية وما قال في احكامية ان الوجوب ليس صفة بالفعل خارجي حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده والمعدوم ما دام معدوما لا يتصف
 بصفة حادثة اصلها لا حظ للفعل من الوجوب الا وجودا فاعلم متعلقا به فغاية انه سلم متعلق فعل فكونه متعلقه صفة حادثة فيلزم ان لا يصح هذا التعلق هو
 ان تصاف الفعل باعتبار وجوده التقديرية في يصح التصاقه بصفة اعتبارية اخرى ثم ان تنزهها لقول سلطان ان الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن مكلف
 موجود عن تعجير التكليف قطعاً ويحدث من تعلق الخطاب الازلي به صفة فيه هي صيرورة ومنه شغولة باء الفعل وهو الوجوب فافهم اما الكلام بان الطلب
 لا يتعلق بالمعدوم وسببه انه مكلف فلا بد له من وجودا فاعلم مكلف والكان معدوما زمانيا لكنه حاضر عند تعالي فيتعلق به الطلب لك الفعل حاضر عند تعالي
 موجودا في زمانه فيمكن ان يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب فلا يفتقر هذا العبد فان ما يجي من تكليف المعدوم الطلب التعلق هو لا يتعدى الوجوب بل
 التعلق التعلقية يصح بالمعدوم وما وجد مكلف بالفعل تحقيقا في زمانه في الازل منه تعالي قولنا بقدم الدهري والاصوليين يرونه
 شسفا في هذا الثاني ان تغاير الوجوب والاحكام ضروري قائما متعلقا فاعلم مقتضات الموصوفين المتغايرين والتمكاره مكارهه اجواب اما لا يمكن
 تغاير الموصوفين وانما المقصود اتحاد المصدر بالذات مع المتغايرة بالاعتبار وبمعنى فعل قائما بالفاعل متعلقا بالمفعول فالعقل يتنزع منه مفهومين

سقوط الواجب من غير ادائه نسخ له قال لا يلزم نسخ لان سقوط الامر بل لا بد ان يكون لاختلافه الوجوب ليس نسخ وحي حصول المقصد
من ايجابه باتيان واحد وتحقيقه ان المقصد من ايجاب قد يكون التقابل المكلف بالاختلاف به كما في الامكان الاربعه وقد يكون المقصد من
اخره وجوب لاجله يحصل المقصد وحصوله فاذا حصل المقصد ولا يبقى الواجب اجمالا كما هو قائله انما وجب لاجله كونه المدعى في فاذا اتى البعض حصل الاطلاق
وسقط الوجوب وهذا هو محل من نسخ وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض المسمى وهو مختار صاحب الحصول والاقول بانه واجب على واحد من
غير معلوم غننا فلم يعد من بعينه ويطالانه بين فانه يلزم ان لا يكون المكلف عالما بما كلف به ولا يصح من احدية اداء الواجب القول بانه واجب
على البعض المسمى وهم المشاهدون للشئ كصلوة اجزاء فانها يجب على من شأها هذا فشرح لقول الجمهور فانهم لا يقولون بوجوب صلوة اجزاء على
كل احد كيف وهذا كلف بالاطلاق وقد صرح صاحب الامتياز ان سبب وجوب صلوة اجزاء شهروها وقال هذا الشرع في شرح الوقاية بصلوة
اجزاء فرضا على جرائد دون من يوليها فان قام الاقربون كلهم او بعضهم سقط عن الكل وان بلغ الاعداد الاقرب فمعهم سقطت فاعلى الاعداد
يقوم بها فان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر موته اثم قافمنا اول النصوص كقوله تعالى كتب عليكم القتال وقوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام
طلب العلم فرضه على كل مسلم وسليما واه الامام ابو حنيفة وغير ذلك فلا وجوب للعدل عنه ولنا ما بينا انهم اثم الكل تركه اذا علموا ان غيره لم يفعل ولو لم يكن
واجبا عليهم لم ياتوا جميعا قال في الحاشية وفيه ما فيه فعل وجهه ان اثم الكل للوجوب الوجوب على الكل بل اثم الكل لكونه فردا من البعض كما ينبغي
عله وقد يقال لكل اثم الكل للوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل والمدينة هذا وفيه ظاهر فان اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول
والا يلزم الا اثم بترك البعض وهو ينفي الوجوب الكفاية فاقولوا الوجوب على البعض قالوا لا سقطا لفعل البعض ولو كان واجبا على الكل لم يسقط بترك
بعض كسائر العبادات قلنا لا تسلم الملازمة اذا المقصود وجود الفعل في الواقع وقد وجد في عين علة الوجوب فسقط كسقوطا على الكفيلين ما اذا احدى
المقصود وهو حصول حق الدائن وهذا مستلزم فاعلى المصلحة فيه بان لا يسقط على الكفيلين وانما عليها المطالبة فانه كفيلتا في الاستئنا وسقوط
المطالبة عنها باذنا توجه به المطالبة اليها نحو لو كان قياسا لم يفهم من بعض كتب الشافعية كقوله فافهم وقالوا ثانيا لا يبرام في المكلف كالا يبرام في
والتكليف بالمكلف المسمى صحيح فكذا على المكلف المسمى حصول المصلحة به فكذا اذا تباين في مقابلة النصوص فافهم وقد تقرر ان الواجب الكفاية يسقط
لفعل الكل والبعض فالمكلف القدر المشترك وهو البعض فلا يشكل لان الا لا يبرام وهو غير مانع لان الا لا يبرام في المكلف فاشك في المكلف به وهو لا يتحقق
فالواجب ان لا يسقط بفعل البعض وكل لا يلزم الوجوب على القدر المشترك كيف والنصوص قاضية بالوجوب على الكل فلم لا يجوز ان يكون من خواص بعض
الواجبات سقوطها بفعل واحد فافهم قلنا ثانيا قياسا مع الفارق او تاتى المسمى غير معقول بخلاف تاتى المتعين بترك المسمى فابرام المكلف مانع دون المكلف
بتركه عليه فيهم اثم الكل بسبب ترك البعض فلا تاتى المسمى قلنا بل لا يلزم اترك البعض بصفته اولا وبان اثار البعض اذ هم التاركون الواجب كما
يؤثر في اثم البعض ثانيا وبالمعنى بعد من ادركه البعض دون البعض بل القول بالصح تاتى الكل بالبر من اثاره الا اذا كان واجبا على الكل لم يفرج
غير قابلين فيلزم تاتى المسمى اقول لا فرق بين فرد البعض المسمى وفرد الجميع اثم من ان تحقق في البعض والكل فان لكل ذاتا او با تو اباد
عليه تفاقا فافهم الكل فرد من اثم البعض كما لا يتيان الكل كان فردا من اتيان البعض وهذا النحو من تاتى المسمى معقول البتة لانه لا ينافي في الحصول
لهم تاتى المسمى لغير الجانب للكل بل من حيث انه بهم غير معقول فشكل وفيه اولا ان لكل والكل فردا البعض لكن الوجوب على اثنى واحد وهو
بما صدق على البعض وعلى بعض المسمى في نفسه فو تفق وعلل الاول الوجوب على الكل وانما الاثبات في التفسير على الثاني فاشير المسمى لازم قلنا
لان الاثم لا يكون التارك الواجب عليه بهذا التارك الواجب البعض المسمى فهو الاثم وهو غير معقول لان من يوجب له بالذات اليه فذكره وتانيا نقول

يعني التحريم وانما قديريه لان البعض لا يطي الا هذه القدر والاولى غير معين وغير معين مجهول فيتحيل وقوى فلا يكلف به لانه سيجب انتفاع التكليف به ويكفي
ابطال العين المتكاثرة وغير المتكاثرة لانه مجهول فلا يصح التكليف به ايضا قلنا لان سببا ان غير معين مجهول بل انه معلوم من حيث انه واجب وهو مفهوم ودار
من التثنية وان كان مجهولا من حيث انه معين لكنه ليس لواجب بهذا الاعتبار ويقع هذا المفهوم لو وقع كل فاستحالته معلومة وانما يتحيل لو كلف بايقاعه غير
معين في الخارج وقابلوا ما ينال الواحد واجب وغيره في غيرهم وكون الواجب لاجلها والتثنية فيه تباين قضات قلبا الواجب لاجلهم والخير فيه المتعينات التي
به افراده وذلك جائز لان محل الوجوب غير محل التحريم كوجوب احد التفتين والاحراز ارتفاعا عما مع امكان كل منهما وقابلوا ما ينال الواجب بالجميع في الخير كالموجوب
على الجميع في المكافاة فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هناك على الكل فان اقتصر فيها واحد وهو مجهول لمصلحة بهيم قلنا اولما انه تحليل في مقابلة
لتصل المقاطع وثانياته قياس مع الفارق اذ ثابتهما واحد لا بعينه غير شمول فله لم يجب هناك على واحد لا بعينه بل على كل بخلاف التثنية ثم تبرك واحد
قائمة معقول قائلوا وجوب معين مختلف قائلوا العلم بالعدم لا يفعله فهو الواجب في الحاشية اقول يلزم منه انه لو لم يفعل لم يكن شئ واجب عليه الا ان يتعلم فعله
يفعل في كل شئ ولا يخفى ما فيه من الكفاية قلنا نعم انه الواجب لكن لكونه احد بالخصوصية يعني لكونه فردا من افراد الواجب هو الواحد من التثنية لان الواجب
هو خصوصه فافهم قائلوا وجوب واحد معين غير مختلف قائلوا ولا يجب ان يعلم الامر الواجب والا يصح الامر فيكون الواجب معينا عند تعالى لان الابهام
لا يكون في العلم قائلوا بعينه بالوجه وهو مفهوم احد الابهام فيه فالابهام في فردا فان العلم بالعدم في اي مطالب للمعلوم قائلوا ثانيا لاني المكلف بالكل معا فالاشتغال بالثنية
كما وجب بالكل يجب الكل لانه لا اشتغال بالواحد والاشتغال بالكل في العلم بالعدم قائلوا بالعلم بالعدم على وجه واحد وهو محال او الاشتغال بالواحد لا بعينه وهو غير موجود فثبت على القول
في الجواب الثاني الشق الاول ولا يلزم وجوب الكل بالاشتغال بالكل فانه انما يتكفل بالكل لكونه فردا من مفهوم واحد باوجوده فيها وانما يلزم وجوب الكل بالاشتغال بالكل لو لم يكن
بكل بالعلم بعينه لوجوبه بالجميع واما التثنية في العلم بالعدم فافهم ان كان مجموع من المعينين هو العلة التامة لان العلة بالحققة عارضة العلة
التامة فاذا عارضها وجوب محقق عددها في غنمة فالعلة لا شتما لعلها اذا عارضها مجموع فافهم ان كل علة تامة على علم العلة التامة فكلها منها الواجبية واللا بعينية فاذا عارضها من الواجب
لا شتما لعلها واذا عارضها كل فهو الواجب لا شتما لعلها ايضا ويمكن ان يقرر باختيار الاخير ومن كون الواحد لا بعينه غير موجود بل هو موجود في ضمن وجود كل
وبه الاشتغال وبهذا الظاهر واجب في المتهاج بان الاشتغال بكل لا يابس بعدد العلة التامة او تلك المعرفات شرعية وليست عملا حقيقة فلا حلف وفيه نظر
لان هذه المعرف اسوة بالكل العقلية فيلزم من الاشتغال فيها الانتفاع بهنما وهذا مناف لما يستحق المص من يجوز تعدد العمل في باب القياس فالاعتناء
ان يقرر بان الاشتغال امر موجود فلا بد من علة وجوده وليس علة شرعية بل عقلية والشرع انما يجعل الواجب واجبا واما لكونه موجبا للاشتغال فافهم
نعم انها محل عادية والمؤثر حقيقة هو الله تعالى الذي لا يتغير فيها ايضا غير منصوص وكيف يجوز ما قل ان احتراق حث واحد باختيار قديم ولعل في امر
شرح المتهاج بقوله ان الدليل الدال على انتفاع التعدد دال على انتفاء تعدد المعارف ايضا ثم انه يلزم من الاشتغال بالكل وجوب كل فلا يصح الا بالضرورة
الى ما سبق في التبيين ثم ان المستدل بين فساد وجوب واحد لا بعينه فان سلم فلا ينفق القول بالاشتغال بالكل في العلم بالعدم فهو اجواب قائلوا بغير الواجب
امكان لادائه وقت مقدار شرع فموتق والافعية موتق والوقت في الوقت اما ان يقتصر على الواجب فيسمى ظرفا ومولعا والمشهور ان الموضع اسم للمكان
كوقت الصلوة وهو سبب الوجوب لاضافة الصلوة اليه وهي تكثر في الوقت وهذا الية سببية وظرف للموذي فانه يسعد بسعد غيره وشرط لاداء
وهو اى كونه شرط لاداء الحكم في كل واجب بوقت وليس المنظرون عين المشروط لان المشروط لاداء والمطر وقت الصلوة الموداة والاداء غير الموداة
واما في التثنية الموداة لاداء الفعل في وقت ان اى المشروط للموذي المنظرون للموذي ففعل الفاعل هو الاداء لانه اعتباري لا وجود له فمنع في
لان الاحداث وان كان باعتبارها يصلح المشروطية واما ان يساوي الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره فيسمى معيارا ومضيقا والمضيق قد يطلق

ان العلم

ان العلم

على الوجوب وهو قد يكون سببا لأوجب كرمضان بين شهر الفرض الصوم واليوم الواحد للصوم مما للصومين فإذا تبين للفرض فلم يبق فيه
 مشروفا فصار الوقت معيارا فلا يشترط فيه التمسك إذا تم من حيثية أطلق بل يصح بنية سببته إسقاطا والوجوب لا يفرضه فلهذا لا يلزم
 الأهمية الثالثة قال الشيخ ابن الهمام أجمعهم لأن التمسك بشهر الفرض الصوم يقتضي عدم منه ما هو في الصوم لا يوجب الصوم فلهذا لا يلزم
 الفرض والأعمال بالنيات قال في الحاشية إذا غلبت فيه كسوة من شرع ما بقي مطلق النية الصحيحة لوجود الفعل والنوع إذا انحصرت فردت إلى ذلك الفرض
 بما ذكره وآتت الأسر البانعة في العلوم بأن اتفاقا كسوة من شرع لا يوجب بقاؤه أطلق إلى كسوة من مطلقا مع أن الكلام في صحة الإطلاق الغير
 وشيئا كان في بعض النسخ أن حين شهر الصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخر لأنه لا يثبت شرعا وكيف والنية في التمسك بقرينة شرعية بل كونه
 أن يصح ذلك في ما لا يوجب الصوم العبد فلم يفسد في الفرد ولو سلم أن الشهر لم يوجب الصوم أصلا لكن لا يلزم منه عدم اشتراط النية التمسك
 بموثران يلغى النية ويكون التسامح لغير الفرض كما عدم النية في حكم المعظم إذا تحقق المقام أن اليوم الواحد في يوم كان لا يصح التمسك بصوم
 بالضرورة فشر رمضان لا يستلزم كل يوم منه الصوم وأما ما ذهب إليه في الصوم في شهر الصوم الزبارة صوم من فم يوجب الصوم
 ويؤمره فيه حديث رواه الفقهاء فإذا أخرج شيئا من الصوم إلا من رمضان لأنه في حقيقة الصوم فلم يوجب خلاصه في أيام هذا الشهر كاليأس في حق الصوم
 في رمضان بمكان يوم العيد فإن الشرع ما بين اليوم الواحد الذي يسهل بنية بل لا يوجب بل قال في وقت يكون صوما والموت معاشيا في
 أن الواحد الذي يسد كل يوم من أيام هذا الشهر تعلق بصفة الفرضية ولا يصح صوما غير صوم رمضان إلى هذا اليوم وأما قوله
 الفرضية سواء في الصدق بصوم الفرض فلا إطلاق والتسليم سواء في منه نية والصوم المضاعف المقدر بقية الفرضية في قوة الصوم الفرضي فلا إطلاق
 ولو فرض أنه على هذا الوجه يتبادر إلى الفرض لمقتضى هذا التقدير فكذلك لا يوجب ما عدا ذلك ولعل كونه محدثا بعد ذلك أمر الأمانة المسافر من الأمانة في حقيقة
 تعالى لا يكفي لإدراك الفرض إذا كان نية فعل التمسك في رمضان في حق كسوة في نية واجب آخر ولا يقل في رواية لذلك ولأنه لما فرض
 للمصلي مصلحه بدنه فالأولى أن يفرض له مصلحه دينية ببلالة النفس ومن جملة مصلح دينية أن يفرض منه عن أداء واجب آخر على هذا مصلح الفرض
 بنية التمسك فان مصلحه دينية تقتضي أن يفرض من الفرض وهو أداء غيره حتى انتهى بهاد وشرع ابن الهمام في الوجوب بأن لشرع لا يوجب شيئا من رمضان
 مع كسوة بل هو لوجوب العمل بطريقه وأما عدم إيجاب الوقت بصوم آخر فبما لا يدل عليه الحديث المروي بعبارة هذا الكلام حتى وإن ثبتت فساد
 بما ذكر سابقا أن هذا اليوم كان لا يصح الصوم وأما قوله ببلالة النفس فليس هو ما عدا نية ببلالة النفس بل هو ما كان حلالا أو حراما
 والوجوب الثاني في النية حيث لا يشترط في المنظر أنان صلبا مصلح الدين يمكن تجوز الإقرار بأن فعله له مصلح دينية ببلالة النفس فلهذا لا يوجب غيره فانه فيه
 يمكنه إذا لم يلبس صلبا الصوم آخر غير الفرض كالمطعم والمالبس فقد اضطربت الأقوال في كسوة المتبادر إلى القبح على الفرض إذا لزمه الفرض لا يوجب
 وإذا صام بان أن لا يحرم ولا يفتن ما فيه فان الرخصة مشروطة بظن تركها في المرض أو عتقا أو إصابه وإذ هو فرضية فينبغي أن يجوز من واجب آخر عتقه
 قال الشيخ ابن الهمام ومحقق في المرض تفصيل بين أن يفرض تفصيل الرخصة بخلاف الزيادة فهو كما ليس في الزيادة في المرض نفسا ولو فهم فيصحب
 صام بنية التمسك وقع من الفرض وفي الشيخ الثاني في الزيادة كما إذا صام صام في المرض الثاني بهتت به وذا وهو فرضية فينبغي أن لا يقع من فرض لو
 وروى الإمام البخاري عن الحسن الكرخي أن المريض والمسافر يان وهو مختار صا حيا بنية هذا الكلام على ما ذهب إليه ما في الصحيح والمريض والقيم والمسافر
 سواسته في كفاية مطلق النية والمباين لا أدوم الوقت وهو الأهمية بالوجوب كما قد تكرر ما عدا ذلك فعل من المبدأ أن المريض الذي لا يفرض الصوم
 والملك المرض المسافر سواء في عدم اشتراطه في الإقرار لا بد مما دون الأمر حكم وليس كذلك فان الأمانة بنية صحيحة قد دلت على عدم اشتراط

في رخصة السفر والنقد والاجماع حتى لم يرد خلاف فيه فالجواب السفر على الملازمة خلاف المرض فان الظاهر ان ترخيصه لا يفتقر فيه للمعصية كيف وتلازم الملازمة
عن المرض فلو كان مطلقا لم يكن لانفراده فائدة بل يرفع الصوم من البنين الا انه لا يخلو كالمعصية وقد لا يكون المعصية سببا للجواز
كالنذر المعين فيتبادى بمطلوب النية وبنيته السهل التي رويته غير متبادلة لانه كان للناس في ذلك اليوم صوم واحد كان له ان يصومه فلهذا تعلية وغيره
ولما نذر به صار واجبا فلا يمتنع بالتعلية ولا يصح غيرته حتى يمتنع بالتعلية فلهذا اليوم بالقياس الى النفل كالمعصية بالقياس الى الصيام كما في المعصية
التعلية وبقيت نية الصوم في هذا اليوم ومضاد له ليس الا المنذر ونسب وجوبه واجب اخر كالتقاء الكفارة بخلاف في رواية سلمان بن
فان يصح بكل نية قرأ بين الحجاب والحد تعالى وبين الحجاب العبد في الحجاب الحد تعالى صار صوم رمضان بوصف است من فلا يمتنع
بغيره اخر ولا يمكن غير التعلية والاما المنذر وزادنا تعين بنذره وقد كان ايام الشهر وقتا لا داود واجب غير مفترضة لا يخرج صوم يوم
من قبول وصف الوجوب والاداء قلبه لم يشرع وهو معصية ولا نذر بها والابطال لتعلية فكل ان فيه ما ذوقنا من الشرائع فوقت النذر المعين عمل لا يفرغ
الصوم مع وصف الكفارة مثلا وكان ايقاعا لتعقوب واجب لنذرنا فكشف الفرق باجم وجه فلا يصح الى من يقول لا فرق بين المنذر ومضان لان
مضان فلهذا في الوقت ميانها مشروعا فينبغي ان يجرى حكمها في وجهه وتبينه شبه بالمعيار وشبه الفرق فانه لا يسع في عام واحد الا واحدا وبهذا اشارة
المعيار كما لا يسع الا واجب واحد ولا يستغرق فلهذا وقت الذي سمي شهر الحج وبهذا اية الاتصال وفيه ان العام الواحد يفيض من الوقت فان وقته العام كله
فلا يصح تعيينه بالمعيارية والافوت الصلوة ايضا معيارا وبغيره لا يسع الا صلوة واحدة ثم عدم اشتقاق فعله تمام الوقت لا يكتفي بالظرفية بل سعة الوقت بل
آخر مثله وليس شهر العام الواحد كذلك وبهذا وجه اخر للاشكال في كونه في شهرين هو ان العام الاول لا يصلح الا حيا واحدا والآخر غير حيا ثم فلو وقته
والعام لا يفرسك فتعين لكلا واحد منهما الوجه المعيار وان وجهه عام اخرى فهي كيف صاحبة لا داود الحج فوسم الوقت الذي هو الحج وهو هذا وجه صاغر فاكذا
ذكر القاضية الامام ابو داود في الاسرار ومن هذا الوجه هو ان العام في الاسلام بقوله من قبلنا اشهر الحلال في وقته العام وشهر الحج في كل عام صاغر لا داود
ام شهر الحج من العام الاول وقت معين لا داود ويمكن جعل عبارة المتن عليه الفهم بهذا الوجه انما يتم على راس العام اني يوسف رحمه الله فانه يرى التعديل
واجبا واما على راس العام محمد رحمه الله فليس عليه الفهم في وقت الظاهر اليه فاعلمت الحج وان كان وقته العام لكنه يتعمل الموت قبل ادراك العام الثاني فاما
الاول فمحل ان يكون هو الشهرين الوقت ويكتمل ان يكون بعض الفهم قلنا هذا الوجه وقوع التي يد من الشايع بل مثله مثل الزكاة اذا انقضت
اقرب لموت والصلوة اذا قضيت بالثأير بخلاف قول في يوسف رحمه الله فان الوجه غير شرعي على القول لاحتمال الموت فتعين شرعا فانما فاش
ولم يحج العام الاول فتعين الثاني شرعا وهذا هو العام الاول هو مستان فاقم وتامل فانه تحقيق به ومن هنا احي من اجل شبهه بالمعيار والظن
اعطى حكمه بين حكمها فعلمنا يتبادى في رخصة بمطلوب النية ويقع عن النقل اذا فوزه وانما لم ينس لان التعلية تضاد الفرقية وليست بطلان الحكم في المعيار
والاطلاق لا يضادها وانت لا ينبغي عليك ان لا يصلح للعام الاول للفتل لم لا وعل في الثاني يلزم ان يصح نية النقل فيم وعلى الاول فلا يكفي الاطلاق
فان المودى لم يتبين للفرض اليه الواجب والكان واجبا قويا كان نية حرمة غيره لانه لما رآه الوقت في حق ما عداه كالصوم فلا بد من نية التبين
بملاقات شهر رمضان والحج في وجهه ان في الحج توسع حتى حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم وبارك تلك المراجعة ان حج ابيك وكان
غير ما قلنا فانه نية ما فاولى ان يصح منه مطلقا من الحج والاما التعلية فمضادة بالتعلية فلا يصح بهذا وهذا ما علم من ادعاءه هو العلم العام
مسئلة اذا كان الواجب هو سائر الوقت وقت لا داود فتعين المكلف ان ياتى في وقت شاد من وقته المقدرة ولا يترك في كل وقت قال
القاضي ابو بكر السبكي قال في اكثر المناقبية الواجب في كل وقت الفعل في العزم بالادوية معين الفعل ثم اولا لا يجوز ان اى هو لا يجدي العزم في كل جزء

مسئلة

في الكلام

وكانت من شمسها تمانع في غير الاول كانت محتملة للعلوية بطلانية فيه فان دوى فيها والاشياء في الزمان في مملوكة وقد كانا
 اجزء الاصل في المنة لكونه جزءا فان ادى فيه فخر السببية ما يبرهن قطرة الدرة والا فوجدنا ان الثاني في السببية لانه يجمع حصة الى لانه جزءا من اجزاء
 في الوقت لكن آتت وقت المكلف بالاوارفة بوزن اخر في شخص آخر وكذا في ما هو لمحت بانتقال السببية ومناشرة الاوقات بهذا الوجه كافيته والاشياء
 انما في الازمنة عليه دار الائمة لا يفيد الا سببية جزئية لا بدينية واذا خرج الوقت ولم يرد سببا الى كل الوقت لانه كل كافيته ولم يكن له دخل في الادوات فان
 يكون رد فعل في القضاة بل انما في السببية الذي هو جزءا ما كنا ينبغي ان نغير هذا المقام والاشياء على المقتضى المعاصر فخرج مع غيره من اجزاء الاشياء
 وهو وقت اجزاء الاشياء من حيث انتقلت اليه ففقدنا اوجبه في القضاة وادوى كما هو في غيره من الاشياء لا يصح قضاء المعصوم الا في الاشياء من اجزاء من الاشياء
 ناقص من وجوه فالواجب به لا يكون ناقصا من كل وجه فلا يتبادى باننا نقس من كل وجه وانما في كل وجه من وجهه اذا وقع بعضه في الناقص
 وبعضه في الكل بل ان يشرح في الكل واتفق في الناقص ففقدنا منه الى كل كل كافيته بالاعتناء فان اكثر الاشياء كالملة وللاكثر حكم الكل فالواجب
 به كافيته من كل وجه وهو عليه انه يلزم ان يشرح اذا دوى اكثر الاجزاء في الكل اقل في الناقص فان لم يردى كافيته بالاعتناء بالنبذة كالسببية فالواجب
 ان يقل ان سببية اجزاء ليست الا انما استعملت على غيرها من الاشياء اجزاء ولا نقص في هذا المطلق وانما هو في خصوص مادة متحققة في وقت اجزاء
 فورد من العلم في الناقص فلم يسل فيه لا يصح منه المقتضى في ناقص غيره مع تعذر الانشائية في حقها الى كل كافيته لم يكن اهل فيه فالسببية ليس في حقها
 الا ان ناقص في حقها ان يشرح في ناقص غيره وللغير ان يشرح في ناقص ليس باقتناء خصوصه بل لما هو معد في المطلق فهو كافيته في ناقص فيه
 انما ناقص في مقتضى وقتا وانما مع غيره من سببية في المطلق كالملة لان الاشياء من كل كافيته بالاداء فيه فحق واجب ناقصا وفيه ان وجوب
 القضاة بدينية وجوب الاداء ولما كان وجوبه لك كان وجوب اجزاء اذ اريد ناقصا في تبادى في الناقص فتا في فاجيب بمنع عدم العتية فانه
 لا راية من المتكلمين فيلزم العتية هذا انما هو الامام فخر الاسلام وقال شمس في لائمة لا يصح وهو لم يثبت الاشارة اليه بقوله ولحق ان ناقص في الوقت
 لائمة فان الوقت وقت كسائر الاوقات وقد اخرج عبارات اخرى وانما يلزم ناقص الاداء للصلوة بالعرض لوقوع السببية لعلية الكفاية فان
 قطع في غير سقرن الشيطان فيعبد فيه فيحق في ناقص في الاداء لشرفه وكما له والادوات هذا كالملة دون غيره اى غير الاداء فان فيه غيبا
 التقضاة مع امكان الاجتناب عنه فلا يصح هذا والى علم بحقيقة الحال مسئلة لا يفتقر الوجوب عن وجوب الاداء الى الواجب ليدى في هذا
 بخلاف الواجب الى كالملة فانها عند وقبل لا يحول كانت نفسها واجبة دون ادائها فانه يجب ليدى ليدى عدم الاثم بالتأخير من وقت
 تمك النصاب الى حوالان يحول فان مات قبله لا يولد بها واستقوا بالتأجيل قبل حوالان يحول بنية الفرقين فعمل ان نفسها واجبة قبله ليس
 مملوكة الاداء قول يرد الوعد قبل الوقت فانه لا ياتم بالتأخير الى الوقت ويستقط بالاداء قبل الوقت فيجب ان يفتقر فافيه اليه وهو يرد
 في اجازية يمكن ان يبقا ان الكلام بعد تحقق السبب وهو ما لم يتحقق سبب وجوب الوعد ولم يرتفع يرد قال فيه ما فيه وهو ان المقصود
 انقص على الدليل وهو لازم فان ما استدلى به جاز بهما الا انه مع عدم الافتراق وعدم يمكن ان يفتقر الكلام بان استقوا بالاداء فيه مع عدم
 الاثم في التأخير حال تحقق السبب في الوجوب دون حال اخرى فانه لا يسام فيما الى القول بان الواجب في وقت يرد في سبب بان الوعد انما يبيح
 الوجوب لمعصوم المقصود وهو ارتفاع احد ثبوتات الزكاة فان المقصود فيما الاداء الذي هو قربة فلو لم يكن واجبة من قبل لم يكن تجزئية فالتفت
 هذا لا يصح على اى لسانه لان لائمة شرط عنده فالمقصود هناك الفرق بتأجيل قلت المقصود في رفع احد ثبوتات الزكاة عند ذلك لا يتحقق بدون لائمة
 وورد هذا الجواب بان الزكاة يجوز ان يكون المقصود فيها وصول المال الى المصنف عن محل مخصوص وهو النصاب واذ قد دخل سقط الوجوب ليدى

مجاولة فان الزكوة من اركان الدين وسائر العبادات فالمقصود من ايجابها المكلف بايقاعها في العيين فلو لم يكن واجبة قبل الحولان لم يكن
موجبة فيها والامتنان في الدفع ان يقع ان الزكوة يسقط بالتجمل بذية او الفرض وان لوى التعل لم يسقط فاعلم انها واجبة ولا يانتم بالتأخير الى الحول
ومن مات قبل الحولان لا ياتم وان ظن الموت فعلم انها غير واجبة الاداء بخلاف الوضوء فانه لا يودى بذية الفرض بل ناسي سقط الوجوب في الوقت
لا ارتفاع عليه الوجوب وواجب حدث ونظيره سقوط الجناء كيموت الكفار او يقتل كفار اخرين اياهم ثم علم ان ليل الشافعية لا يدل لاطل الا فراق في الممالي
وهو مشق عليه ولا يلزم منه عدم الافتراق في السبيل وشيخ ابو عيسى اركانهم بان الواجب البني ليس لا فعل الصوم مثلاً وهو نفس الاداء
كيف والصوم انفس الامساك بخصوص وغيره والثاني في كفاية دهره على الاول فهو انفس فعل المكلف او غيره فان كان غيره فالان يوجد بفعله
وفعله ليس لا الامساك الذي هو الصوم فقد وجهه بالتقضاء نفسه وانما لا يوجد بفعله فلم يوجب اختياراً بالعبد حتى يكلف به وان كان ففعل
والفعل هو الاداء فوجب نفس الصوم هو وجوب ادائه فلا يفتقران بخلاف الواجب المالى فان المال قد يوجب في الزمة بايجاب الصدقة تعالى والاداء
فعل فيه فلا يابس بالافتراق والحد بين هذا مطلباً في العبارة وفيما ذكرنا كفاية واجبات انه لا شك ان الصوم والصلوة حقيقة وهي الحالة التي يتصور
في العيين والتصور والاداء خارج تلك الحالة الى افضل فالاداء فعل فيه كما انه فعل في الحال فخرج فتقول الصوم ان يريد به الحالة التي يتصور بها العبد
فهو عين الفعل بمعنى المفعول وغيره بمعنى الايقاع والاداء وقدر جعله الشارع جبراً على ذلك المكلف كما يحيل المال على نفسه وقد انعم من الواقعية المعبرة من الشارع
ولا طلب عند هذا الجمل ثم بعد ذلك لطلب من العبد ان يوقع ذلك الثابت في الزمة في العيين فانما كانت الحالة الصورية مثلاً في الزمة فهو نفس
الوجوب وحكم صحة الاداء وطلب ايقاع هذا الثابت وجوب الاداء فالتفريق وسعة التوبة سنة الزمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف مثلاً
ليست سبيلاً لبايقاعها اذ انما الحقيقة فكالوا بالافضل مطلقاً على تفصيل الوجوب من وجوب الاداء في المال والبر في من عاقبت اخراى
فوقت اخراى لاجزاء لا تقضاء عليها لعدم وجوب الاداء بخلاف من طهرت اخراى على القضاء لوجوب الاداء عليه واعلم ان هذا التفريق ذكره صاحب
وليس فتمتد ويعلم من هذا ان القضاء مبني على وجوب الاداء والاستدلال بالثابت يدل على ان بيانه على تفصيل الوجوب والظاهر هو ان الثابت
في الزمة اذ المودى في الوقت ولا بد من التفريق فيجوز ادائه في غير وقته قال في الحاشية ويمكن ان يقرر اصل الكلام بانه باحقيق في الاخرى متعلق
مما قبلها من الاجزاء الى ان انعدمت فانعدم فعل الوجوب فلا يطالب بالقضاء وبالطهارة في الاخرى تقررت بسببية بعد ان لم يكن فاستعمل الزمة في
نفس الوجوب على الانتقال وان كان معه وجوب الاداء ايضاً وقد اسألنا ان الصلح توجيها للتفريق فالأخرى ان يحل هذا من تفريعات انتقال سببية
وقد وقع في كلام الامام فخر الاسلام تفريق عدم مواخذه من اتى قبل الاخر وهذا مثلاً قال وانف الامر وذلك ان تسقط مونة انتقال سببية و
يقول من القضاء على أصل الوجوب لكل شرط بقائه وبهنا لم يبق لا ارتفاع الالوية عند توجبه ليطالب به بخلاف الظاهرة اخراى تقر الوجوب مع عدم
الاداء وهذا لا يضمنه العبد فان ارتفاع الوجوب بعد تفرقه وبراءة الزمة بعد اشتغاله لا بد له من وجه وكيف يرتفع الوجوب وقد يقرر سببية فلا
من الاستعانة بانتقال سببية فان سببية سبب قد ارتفعت وارتفع الالوية عن سبب اخراى فمائل واستر لوجوب القضاء على ناعم كل الوقت
بالاجماع وهو فرع الوجوب لان الملمين الزمة مشغولة لا يترك وهو انفس العجيب ووجوب الاداء والاتفاق على القضاء وجوب الاداء عليه
على ناعم كل الوقت لعدم الخطاب ولا بد له من الخطاب وانما عدم الخطاب حاراً عن اللغو فان خطاب من لا يقدر على فهمه لغو فقلت اذ الملمين الناعم
مخاطباً ولم يجب عليه الاداء للجب عليه القضاء لان القضاء عندهم لا يجب الا بما يجب به الاداء فقلت لفظ الاداء ليطابق على مفهين احد هما نفس الفعل
الواجب ووجوبه اما مع طلب الاداء وهو وجوب الاداء وبدون الطلب بل نفس شئونه في الزمة وهو نفس الوجوب ومقابلية القضاء وهذا هو المراد في تلك

فمنها الشيخ ابن المصنف في الواجب ان يكون واجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب والشيء قد نسبت في الامة
 ولا يطلب كالمثلين الموصول والموصل الى انسان كالمثلين في الزينة لا يطلبان فيهما سبب لئلا يضر المنة فيهما بانهما
 ان يكون ههناك وجوب موسع الى حلول الابل ومطالبة المالك كذا في الحاشية وفيه إشارة الى انه لا يتم الاستدلال بهما كما وقع عن بعض المشايخ
 وذلك ان يقول لو كان الوجوب موسعا الى الابل ومطالبة المالك لزم الماتر بالمت قبلها لانه تركه الواجب في جميع وقته مع القرعة على الاداء وقته
 والاعتقال فيخرج على العلم بثبوته لا على العلم بثبوت طلبه فلا يقتضي سقوطه وسقوط الطالب به اذا جازى القول فقه المقام ان لزاما لطلبه وقته بسببه
 للوجوب كقول عليه وعلى الصلاة والسلام وقت الصلاة ما بين اثنين والواحد من الوجوبين وخطاب التكليف بالاعتقاد فاذا كان استلزاما
 ان يكون الثاني باجابه غير الثاني بالآخر والا لكانت الفصول في حقايقها على الكثرة من الاول وهو خطاب الوضع وهو الوجوب بنفسه فطلبه القاعة
 في اثنين من الثاني وهو الخطاب التكليف وهو وجوب الاداء فعمله ان الوجوب في وجوب الاداء في آخره في فصل احدهما عن الآخر وعلم ان لا طلب في الاول
 احي نفس الوجوب بل في الثاني احي وجوب الاداء والاشيكون المفهوم من خطاب الوضع الطالب من خطاب التكليف فان قلت التكليف وضعنا
 طلب الوضع فقه برؤايت لا يثبت عليك انه لو تم قائما يدل على فحاشيه مما في المفهوم لانه الفصل نفس الوجوب عن وجوب الاداء في الواقع وطلوع
 به ادون ذلك قال شبرا كان المصنف في الفروع وقت الاسرار الوفاة من سره انه غير تام في يجوز ان يكون مفهوم خطاب الوضع طلبا لا يقع عند وجود
 السبب لا غير فهو تفصيل الطالب ولا سيما المتأثرة التراتبية بينهما في ما لا بد ان يرجع الى الدليل السابق بانه لو كان مستلزما على الطالب يلزم في الناجم الغرض
 فانه يقطع به خطاب الوضع باذاتال فيه فان فيه اخذ بعض مقدمات دليل سببه دليل آخر ولا شاعته فيه واعلم انه قد ثبت تفصيل نفس الوجوب عن وجوب
 الاداء ببرهين لا يحددهما شبهة اصلا لكنهم لا يكتفون بهذا بل ادعوا الى ان في غير الآخر نفس الوجوب قطعيا والاداء فانما تحقق في الآخر وتعلق
 الخطاب فيه وهو وقت التفريق وادور عليه انه لو كان الامر كذلك كان الطالب مع المطلوب اذ حال التفريق حال وجود الواجب قبله ليس وجوب
 الاداء وهذا لا يرد للاختصاص بل بهذا المقام فانه في الصوم ايضا يلزم ذلك لان اليوم وقت الصوم وقيل ليس لطلبه فيه للصوم ثم جواب ان السابق
 على زمان ليس الواجب فقط فتبين عن غيره والآن السابق على اليوم المقارن للصوم بوجه الخطاب بان يصلي في وقت لتفصيل الصوم
 في اليوم فلا قضاء وسهلا لو اعلى او ادعوا ان فيما قبل الاخر ان ادعى سقط الفرض فهاك وجود الزينة وان اخرها ان لم تلتس تنال طلب في الاخر لمحاذاة
 الامر فهاك وجوب من دون وجوب الاداء وما في الاخر فهاك بالتأخير فففيه نوحه الخطاب ولا يخفى ما فيه فانه لا يرد الى اليد انتقاء الطالب لطيف فانه
 ان كان طلب في الاول موسعا الى الاخر بحيث تحية المكلف ان يكون في اي وقت شاء فلا يلزم الاثر بالتأخير ولا محذور ولا علة من ههنا زعمهم
 ان المطلوب نفس الطالب المحتمل لكن يؤمنه كلامهم في مواضع ثم انه يلزم عليهم ان لا يتحقق اشتغال صلا ولا يكون الرسول عليه والصلوة والاداء
 والصحابة رضوان الله تعالى عليهم متمثلين للاداء والامية فان الاشتغال يقع المأمورية كما هو مأمور وقد فرض ان لم يتحقق امر قبل الاخر وفي الاخر
 لم يتحقق المنع الاداء في الوقت السابق على الاخر من لطلبه فيه ولا يبعد ان يتكلف ويقم ان حذر ثبوت الاشتغال لاجل ثبوت ما هو على
 وهو ابتداء في الله بالمبادرة الى الفعل قبل طلبه غير قبيح ثم انه يلزم ان لا يفرق التكليف المتخرج في الصلاة الا على قل القليل من الكافين لا يفي
 بالفعل حال التفصيل او العاصمين ولعل يلزم منه هذا وقد وقع في هذه المسئلة اذ وقع الطالب لانه من طالع الاذكار اذ لم فيها اقام كثير من الناس
 والاداء تعالى ولي السداد مسئلة الواجب كما ان اداء ومقتضا الاداء قبل الواجب في وقته المتأخر له شرعا وعمل فيه المودعي في الاخر من الوقت
 وغير الاخر في الواجب في وجوبه واجبا لاداءه لا معني الاداء في سببه فقبل الاداء فقبل الاداء فلهذا كالتربية عند اختلافه وركونه تحت الشاعته

ان الطالب باقتضا

او التسخين فاجاب الاول هو الجواب الثاني الذي هو المثل وتخيذه انه لا شك ان ايجاب الاداء واجب بغيره الواجب على الذمة فثنا ما به سواء كان مفصلا
من الطلب ولا يطلب بقاء هذا الفعل انما هو كقولك هذه الذمة من الاستئصال وانما لم يوقع الفعل في الاستئصال والعزوة بقاءه بانه ان كان المثل
على ابعاده التي اقل عليها الاصل كما في تبرئ الذمة طلب لاجل تبرئها فالجواب الذي يتناول الذمة بالتبرئ بعد خروج الوقت هو الجواب الذي كان
قبل الخروج وطلب بقاء ذلك الفعل في الوقت لتفرغ تلك الذمة من طلب المثل في الاشياء والشيء لها مثل عند قوات الاصل للفعل الملزوم للادم وعدم
اقتضاء عدمه ليس بعدم مثله اما ان صوم الجمعة واجب او غير ما به من الجوهر من الاقتضاء فغير ضروري البطلان ولا سبب من عيبه بل ان ربا القصة
خلا ذلك فانه لو لم يكن الاستئصال الاول اقل ما يطلب بالتفرغ المثل لما كان هذا المثل اقتضاه بل عبادة مستقلة اخرى والواحد ان يكرهه والماء على استمر
الاشياء بعيت في الاصل كما يشتهر السيرة الغير المؤثرة ويستدل به قول النبي صلى الله عليه وسلم من صام من صلاته فليس بها الا ذكر فان كان ذلك وقتها
منها او اشيا كان فانه صام حكمه كحكم صوم تلك الصلوة لاسببه قد يستدل بان قوات الاصل لا يستلزم الصلوة الكلية ولا يتبعه على ان يثبت في وقتها
لما كان او يتبعه معصية لغيره لا لاسبب الا الاول والاوجب الجواب الاول الى الثالث ان المعصية سمعيتان معصية التقصير من الوقت هي ثالثة ولا يقع لها
سوى الكرم ومعصية ترك فعل الجواب الذي يزول بالتفصيلين الثاني وهو المدعى قتال فيه ثم المباشرة في المعصية المقصود ومن الاداء غير معقولة عند كل
من يترك وقت من اشياء فانه ربما ليس لشئ من ما يطرح وفي الواقع لا تامل في كليات العصر وقت العمل اذ ان اخبر في ما في ذلك الوقت وعدم اخر وقتها
و اول شواك في هذا المعرفة التامل الى نس فان كان من التامل على طبق الابا في منه العقل في معصية مثله معقولا وتقلب لها فانه في قياس عليها الاشارة
التي توجب فيه تلك العلة لا تقتضي المساواة التامة في حق الصلوة والصوم على المكتوبات المنذورات وان كان معقولا التامل من التامل في
لا يترك العقل في التامل في ما في منه يسهل مثله غير معقول كالأهنية للصوم في حق الشئ الثاني والى ما ذكرنا اشار بقوله ثم معرفات اقتضاء مثل معقول
او غيرة يجوز بل يجب ان يكون غير داي غير تعرف الاداء العنا كان هذا المعرفا تقياسا فالحاجة الى معرفات القضا وانما هي معرفة التامل في المعرفة ان الاستئصال
الثابتية يزول بايمان هذا المثل كما كان يزول ان تامل الاصل كالمثل في الكلام في كل سبب ايجاب يستحال لانه في معقول السبب باسباب الاستئصال
فانهم فالحق اليقين ودعنا وقا بان ذلك ان الفرق بين القضاء ومثل معقول ومثل غير معقول السبب في مؤتممة فان الاداء كما كان تعرفا للذمة عن
استئصالها اصل العقل لك الاتيان بثل غير معقول ومثل معقول وان طلب الاصل متضمن لطلب المثل عند القوات معقولا كان او غير معقول وبان لك
ايضا انه لا يصح القياس على القضاء بثل غير معقول صلايان لك ايفر مساواة في ان يمتنع نفس الجواب المتفكر في جواب الاداء كما قرنا سابقا
فما يدعيه آخر ايفر هو ان الصوم لا يترك وجوبه او انه في غير المدور في الجواب به في المشهور ان مقتضاه اني صوم ليس ان الصوم ولو نسف
ليس فاذا عجز عن التامل في كونه في الخمس لانه اقتضاء الصوم مطلقا فان اعتقاد القيد لا يوجب اعتقاد المطلق فلا يسلح عدم اقتضاء الصوم لعدم
صوم الجمعة وانما لا يقتضيه خصوصه انما المطلق الصوم مع قطع النظر عن تصور الخمس فيقتضيه في غاية السقوط او لا وجوب الابا في صوم مطلقا كونه
في اقل مطلق الصوم الصلوة كونه في غير ذلك وجوب ولا طلب له وبذلك لا يجب قبله ومن وجوب لم يقيد بالذمة وجوب المطلق مطلقا من القيد بل فيه
مقتضى هذا وحول كلام المشهور على ان الامر يقتضيه شئين الصوم المقيد بكونه في الخمس مطالبة تفرقنا للذمة والصوم مطلقا باعتبار شئ من مثل القوات
فخرج الى ما سبق لهم ولا بد عليه في قتال في صرح المتكلم في المسألة بينه وبين ان القيد هو المطلق والقيد اي مجموعهما وما بعد وان وجودا في الخارج فلا
يلزم من انهما القيد المطلق بل يقع مطلوبا في الذمة او ما جرد في وجه يلزم من تنقضاء القيد انقضاء المطلق فلا يقع المطلق عند قوات القيد
فلا يتبعه خلافا لطلب القضاء غير ما كان في الاداء وهذا اذا من بعيد و حسن الى من ياتي عنه فان كون المطلق والقيد متفكرين في الخارج

في التامل في القوة

لا يوجب ان يكون بطلان بين متعلقين لان تقييد كل متى متى لطلب ما دونها في الذممة عند انتفاء القيد يجوز ان يكون المجموع له بالاجتماع
في الذممة وظهور بان ذلك لا يوجب انتفاء الذممة فان انتفاء وجوب متعلق وكذا انهما متى متى في الخارج لا يوجب ان يكون الذممة مشنولة بهذا الامر
الحاصل بعد الانتفاء فقط لا بغيره بل يجوز ان يكون مشنولة بهذا وبطلان عند انتفاء القيد بغيره فثبت ان الذممة بمطلقة بل يقول لا اتحاد وانما هو
اللزوم بين انتفاء القيد والمطلوع الموجودين بهذا الوجود والوجود لا يلزم من انتفاء الاشتغالين ولا ينافي في نفسهما مطالبة الواجب مطالبة مثله فمال استز
التمثال فان ما ذكره غلطه تشابه من المخلط بين الوجود وبطلان في الذممة والمطلوبه اقول هذا الكلام خاطئ الى اتحاد الكسب والفصل وتفاكر بما لا يصلح فيها
نحوه في ذممة القيد من اطراف زمان فالاصح فصلا فاقبل نعم ليس بفضل لكنه مشابها في الاتحاد قال واتحاد بقوله متى بالمطر في غير صحيح عند الواجب
وان صح بناء على اتحاد العرض والعرضي المتحد مع المعروض فلا يلزم من فرد منها اى من مقولة متى انتفاءه اى انتفاء المطر في الذي هو معروض
انتفاء فان الاتحاد واتحاد بالعرض فلا يوجب الاتحاد انتفاءه فثبت الفصل فان الاتحاد بينهما بالذات فبالقطع كل شيء انتفاء الآخر فمال على ما قرأنا لا يرد عليه ان
كلام القائل مبني على مسئلة اتحاد الكسب والفصل لا يتبع حصة كسب قطعا فتدبر في وقت وقد يقع متعلقه وان الكسب
صنف البسيط وهو مفيد فوالله ادم وان يعبر في عليه هذا القيد ويعبر عنه به او امر ان استقلاله والطلب يخلق بكل منهما فعله التام هناك امر ان مطلوبان لا يلزم
من انتفاء طلب واحد ما انتفاء طلب الآخر وعلى الاول طلب واحد من هذا الامر والآخر والآخر ليس عليه ما قد مرنا اذ على الشقين النزاع باق اما على الثاني يجوز
ان يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع فثبت الاشتغال لما كان او بشرط الاجتماع فالاشتغال فكل فاجاب القضاة لاجاب اخر والمطلوع الاول فالواجب الثاني
امر اذ لا يردوا يعبر عنه بهذا القيد لكن اشتغال الذممة به بل متى يقع القيد الاخر غير الذممة والاول لم يوجب اشتغال انما ولزم مصدرة فقط غير ذلك بل
لما ان الحسنات يذم من كسبيات فاقترن وتتم وتوقف على كسبية هذا الزمان انما دام ولم يلقه حيث انتفاءه يصوم حسب بطلان كان السبب
الاول وهو الذي لم يجب الصوم به بل يوجب النذر او كان لا يجيب القضاة اصلا كما قال ابو يوسف الامام والامام حسن بن زياد وهو خلاف متناكم وهذا لا يخبر
وروده على القائل بالاحتياج والسبب على يرد على السبب الجدي لانه لا بد من القائل بالاتفاق وبهذا لا يمكن اذ الصوم الرضا
الموجوب لا يمكن في غيره ومنع الجدي لا تمام وانما اصحاب الجدي قالوا بسبب هذا التفويت فتر عليه انهم غير موجب للصوم الجدي من بين جاد واجبا بان
نذر الاعتكاف كان وجبا لاي الصوم لانه شرط بقوله عليه الصلوة والسلام لا اعتكاف الا يصوم رواه الدارقطني والبيهقي وصححه الشافعي والجمهور
موجب لاجباب شرط لكن ظهر تأييده الذي هو وجوب الصوم للمنف وهو وجوبه قبل نذر النذر فلما زال المنع وبقي الذم موجب لاعتكاف مطلق على الذممة
شرط الذي هو الصوم وظهر اثره وقد وقع في تقرير الامام فخر الاسلام نوع اطلاب ونما ذكرنا كفاية نحو متايرات لاد من ذكرنا وحملنا على الظاهر بهذا
العبد الاول ان لا نسلم شرط الصوم المقصود في النذر كيف ولا يثبت يدل على اشتراط الصوم الثاني ان الصوم المقصود ولو كان فاحلا في النذر لمكان حال
نذر الاعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشرط وهذا غير مشروع بل محال فانتفاء النذر فيقول النذر بغير مشروع صحيح كما في صوم العديلة هناك الصوم مشروع
باصله غير مشروع بوجهه والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشرع في حق غير الفرض كالسبائي في حق الصيام كلما بعبارة مفصلة الصوم
المطلق شرط في الاعتكاف او المقصود وعلى الثاني يلزم ان لا يصح النذر فانه نذر بجمعيته او امر متجمل على الاول فينبغي ان لا يصح القضاة مع اى صوم
كان لان النذر لوجبه الا على هذا النحو واجواب عنها انه لم ينع احباب الصوم المقصود ولكونه مخصوصه بشرط في الاعتكاف كيف يلزم ان لا يصح في شهر
رمضان اصلا بل لان مطلق الصوم شرط والنذر بالمشروط نذر بالشرط المكونه مقدمه له فالنذر يقتضي وجوب الاعتكاف والصوم معا فمن هذا الوجه صواب
المقصود واجبا ثم لما اضاف الى الشرط المبادر وجبا لاعتكاف فيه دعا في النذر عن احباب الصوم لانه لم يكن موجبا للصوم بنفسه وانما يوجب ضرورة لو

الجمهور

عليه الواجب من المقتضى لزوم كمال المرجح لان الاجاب بدون اتل غير معقول والنا في كمالنا كثر انما مشي ونقل عن المصنفات قلنا لا لزوم من وجوب
 انما يلزم لتعقل لكان الامر محيا والذات ليس المقدمة بامورة لا بامورية الاول بالمرض من ههنا لم يلزم لتعلق استطاب بنفسها ولا وجوب الذمة وانما يلزم فيها
 اذا كان الوجوب محيا بالامر منها كالبعض او لا يجب الذمة في الوضوء وتسل عندنا في غسل الثياب وسر العورة بالاتفاق ومن ههنا ظهر لك ان دفع
 ما استدوا به من لزوم المعصية ترك المقدمة وبلزوم وجوب الذمة في المقدمات وقالوا لو وجبت لما صح التقييد لعدم الوجوب ونحن نقول بوجوبه وجوب
 الوجوب دون الراس قلنا بطلان الامر من وجوبه ولا قطع لصحة منالك كجس العادة وقالوا لو وجب لزوم قول الكبي من افتاء المبلح ويصح فرع ادائه

المكتوبة بالانبيية اذا دخل امرتان في بيت وقدر فرج ابهما القول لا يعرف الزوج الزوجة بينهما وقد مات الوكيل حرمت المكتوبة لان الكف عن
 عن احرام وهو شرط الاجنبية واجب وهو الكف عنها جميعا للاشتباه ومن ههنا اشهر ان احرام الاجتماع لا يوجب احرام الا اذا كانا معا ولو قال فخطبا
 لزوجة احدكما طالق حرمتا لان الاجتماع على المطلقة يقتضي فيه اى في الاجتناب عنها كذا في كتب الشافعية واما عندنا في تلك الصلوة لا يقع الطلاق على
 احسين منها بل في اليك وانما يقع في المعلن بالبيان فانه قبل البيان ان يطا ايهما شاد بدلا للكره على احدهما يكون باليقين الطلاق في الاخر
 فليس هناك الكف من احدهما واجبا حتى يكون الكف عنها مقضية الى اجب نعم لو طلق بمعينا طلاقا باثباته ثم يشي المطلقة ينبغي ان يحرم لان هذا
 من صور اشتباه المنكوبة بالاجنبية قول اذا ثبت وجوب العدة في الغاية داخلة في المقيد وانما كانت مقدرة ليعلم وجود الغنية فعدم وجودها موقوف على
 دخولها وعدم الوقوف في الغايات كلها محل اهل التامح في البعض المستند من مقتضيات الغنية فرغ اخر قالوا يخرج المكيل بعينه فرغ لان من ضرورات
 الدخول في صلوة اخرى فخرجه عن الاولى والدخول في اخرى فرضه كذا يخرج عن الاولى ولا يفقده هذا العبد فان كونه من اللوازم لا يوجب ان
 يكون ان يخرج بعينه على غيرها كيف يجوز ان يخرج من الصلوة بعد تمام الا ان كان من غير اختيار بل هو الظاهر من حديث الاعرابي فاذا فعلت
 ذلك فقد تمت صلواتك ان شئت فخرناه الامام محمد عليه السلام فانه لو سلم فانه يخرج اذن من تمامات الصلوة الاخرى لاسن في الغرض هذه ولم يفسد الامام البصيرة
 على فرضية انما استخرجها من بعض الفروع كفساد الفجر اذا طلع الشمس في القعدة الاخرية بعد الشهاد قبل السلام واجبة فيها اذا خرج وقت الظهور في
 تلك الحال وتعلم الامي سورة يساد غير ما فيه كلام فاستوفى في فتح القدير وقال الامام ابو الحسن الكرخي ان القول بفرضية اخراج بعينه لا غبار فيه فان
 الفرض ما يكون فركه وذا يخرج ليس فركه بل قد يكون قهرا فكيف يكون فرضا قالوا لا لانه ليس بفرض البدر اعلم بالصواب مستحسنة وجوب الشئ

حرمة صدقة المشوت وقيل الامم التي تقتضيه كراهية صدقة وقيل الامم التي تقتضيه عن صدقة فمنهم من علم في امر الوجوب والذنب فجمعا غنيا عن العند
 تحريما وتنزيها قالوا ان الشئ نفس كراهية الصدقة ومنهم من خصص الحكم بالوجوب فليس صدقة الذنب كراهية بل لا يوجب لئلا لا يفسد ولا متضمن له
 عقلا وعليه المعقولات والاشافعية ثم عن اختلاف في لئله كذا فالحق ان مقتضى الامر بالصدقة وقيل نفس الامر به سواء كان تحريما او تنزيها وقيل ان كان تحريما
 فقط وقيل يقتضيه كون الصدقة مستحسنة سنة الا ان الامر بالشئ مني جميع الانبياء لان كل واحد منهما موقوف للواجب لما مر به بخلاف الشئ فانما امر باحد اوجه خبر
 وقيل ليس الشئ امر العدة لا متضمن عقلا كما في الامر وقيل في الشئ لا يقتضيه الامر بصدقة ولا انتم بخلاف الامر لا المتعلق عن الصدقة مع وجوب الفعل والافاق
 حاز الاثبات بالصدقة مع وجود الفعل ارفع التصناد والاراد في الوجوب واذا كان من لوازم الوجوب فيتحقق وجوب الفعل لتحقيق وجوب الاتساع عن الصدقة فلو لم
 بمقتضى الوجوب وخطابه به لمراد من التضمن كما ان جعل الملزوم هو عينه جعل الملائم ولا يتعلق الى جعل مستقل لك لا يحتاج الاتساع عن الصدقة الى موجب
 موجب الفعل والمقتضى فادبه المعنى بالتشكيل وقال الامام ابو حنيفة في جعل الملزوم لا جعل جديدا والذين كان لزم الامان الانفكاك اى كما ان جعل الملزوم هو
 جعل الملائم لك انما بامور هو بعينه ايجاب الملائم وبمثل يقال في الشئ يعني ان الاشتغال بالصدقة من لوازم كمال الفعل فاذا تحقق ايجاب الكمال لا يمكن

ممنوع

ممنوع

ممنوع

ممنوع

تتعلق اجاب الاشتغال بالعدو وتفسيره في نفسه لان كون الاشتغال بالعدو من فعل مفعول به فانه قد يوجب الكلف ولا يضر عند البال فضلا عن الاشتغال
سوى هذا الكلف وليس منه وكذا ليس من لازم عدم العمل فان عدمه بما يكون من عدم العلة فالوجه والمالك الذي هو القدر فلا يلزم الاجاب فالاجاب هنا
وهذا بالذات متعلق بالاشغال بالعدو فالاشغال بالعدو متعلق بالاجاب المتقدمة فليس هذا الاثر الذي هو واجب
الاشتغال بالعدو فالاشغال بالعدو متعلق بالاجاب المتقدمة فليس هذا الاثر الذي هو واجب
تامة انما كان في هذا الاشغال بالعدو متعلق بالاشغال بالعدو متعلق بالاجاب المتقدمة فليس هذا الاثر الذي هو واجب
من الامتداد وعدم المتكررين ليس كذلك بل في هذا التفسير الدليل على انه لا يلزم من تعليل الخطاب بالضرورة تعليل بالذات لكن الظاهر من كلامنا في وجوب
قوله لا طائل من وراءه ومن هنا قيل يقتضيه الامر بالاشغال بالعدو متعلق بالاجاب المتقدمة فليس هذا الاثر الذي هو واجب
يعلم انه ذكر الامام في الاسلام اولاً ثانياً وثالثاً في هذا المأثور وهو اني الاول انه لا طائل من وراءه وهو في العند اصلاً الثاني وقادشبه الى الشيخ اني يكون
قد من كسب تحريم هذا المأثور وهو وجوب ضد المعنى عند النكاح واحد الثالث كراهية المأثور وهو كون ضد المعنى عنه في معنى سنة وجهه وقال في ذات هذا ما
قال بعد ذكره في الفرقين الاولين واجتاج العرواح الثالث بان الامر على ما قال بهما من قدس سره الا اننا اثبتنا لكل واحد من القسمين ادنى ما ثبت به لا
ان ثبت فيه ضرورة للسادى المقصود من هذا الذي خسرناه فبقدره على هذا وهو ان هذا المكان امر ضروري يسميها اقتضا ومقتضى لا يقتضيه هنا انه
ضروري في مقتضاه فصار شبيهاً بما ذكرنا من مقتضيات احكام شرعية ثم قال بعد عدة سطور فقامت به هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقتضواً للامر لم يستلزم الامر
من حيث يفوت الامر فاما اذا لم يفوت كان كرهه بالامر بالقيام ليس منتهى عن التقدير فقتضى حتى اذا قد تم قام لا يفيد مصلوكة ولكنه كرهه فقلنا ان احرم
لما منى من ليس الخيط كان من استلزم ليس الا انما والرداء الى اخره فاذا ذكرنا التعريفات كما هو دأبنا به في شرح العباد والاعلام في محل هذا البحث
فعمل بعضهم على انشاء الالزام وحاصله ان ياتى خطاب الفهم وهو انزل من احرم فلا يثبت به التحريم بل ينزل منه وهو الكراهية ومن هذا الوجه سناه كراهية
فلا تخالفه في المعنى بينه وبين الشيخ لانه بكونه بهذا لا يقتضي قوله فاما اذا لم يفوت كان كرهه بالامر لان يقال من هنا مشروع في كلام اخر فاما في الكلام
هنا المتعارف من المعنى لا ما ثبت بخطاب في حصره كما اردوا سابقاً ثم اردوا ما عليه بقوله لكن يلزم على هذا الاطلاق المكلف على الشيخ اى الحرام وهو بعيد جداً
وحله اوردون على ان مقتضوه من اثبات الكراهية في غير المفوت من الامور لا يوجب كراهية كلامه ما اثبت كل من الامر والهي ادنى درجة وهو خطاب الفهم في الشرع
الذي يسميها اقتضاداً مطلقاً واذا ثبت خطاب الفهم في هذا الاصل اذن في مقتضوه بالحكم بالامر ولم يستلزم الامن حيث يفوت الامر لا بالذات
فاذا لم يفوت لم يكن حراماً بل كرهه بالامر على هذا التقدير لم يكن ذكره في ذلك واجب في الخلافية مناسبا ثم ان ما ادعاه رضى الله عنه لقوله فاما اذا لم يفوت كان كرهه
غير مقتضوه بهذا العهد الى ان فانه اذا لم يفوت لم يترفع عن الامر فان ثبت الكراهية فبذلك اخراجها عن مقتضيه واما التقدير فانه لا يفيد لان القيام ليس من
وايمية في الصلوة والاكراهية فان تعلق الخير بالافعال الصلوة فيها كرهه اذا كان من جنسها لانه كرهه في نفسه والامر بالحرم الا ان فانه لما انتهى من ليس
الخير وقد كان يستلزمه ما يسمي ليس لا اراد والرداء لانه ضد ليس لغيره في مقتضى هذا الكلام في باقى الفروع لا بطول الكلام في ذكره فقلت قال
في معنى من يتقدمه حينا فكل من الاضداد انتهى عنه والشي من عند استلزام الامر بالعند لا يخرج منه هذا العند الاخر منى حنه حينا وما يوجب تحصيله فاجتمع القول
والحرمة في شئ واحد فقلت الامكان بالنظر الى شئ كما لا ينافى في الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الى شئ اخر كالمأثور وهو الوجوب بالنظر
لشئ لا ينافى في الحرمة بالنظر الى شئ اخر فاما استحالة في الاجتماع ولقول من حرمة عند الواجب لانه مفوت له وليس لا يقتضيه عنه مطلقاً بالذات بل
لا دأب الواجب ضد المعنى انما يكون وجبا لتحصيل الاجتناب منه عند هذا العند انما يكون مطلقاً بتحصيل الاجتناب عن هذا العند دائماً وجوباً لتحصيل

الاجاب

الواجب فان كان ضد الغد في اللواجب لينة الوجود واجبا متلا بالاجتناب عن هذا الغد لان الاجتناب عنه على هذا الوجه لم يكن مطلوبا بل لوجه يقارنه
 اداء الواجب لم يكن بعيدا بل في كل ما يخفى على المتأمل فيقال يلزم على الاول هو تضمن وجوب الشيء حرمة الغد حرمة الواجبات فان الواجبات ما هو قد
 الواجب اخر لحرمة الصلوة من حيث انها صالحة اذ لا كان الصلوة لا يجانب الا كان المحبة وبالعكس اي حرمة الحج من حيث انها الصلوة ويلزم على الثاني وهو تضمن
 الشيء بوجوب الغد وجوب المحرمات ولو تخيلنا فانها من المحرمات ما هو المحرم آخر كوجوب ان لا تترك الصلاة او الاطلاق لا يجتمعان وبالعكس اي وجوب اللوا
 لانه ترك الصلاة انما نقول في الاول اي لاول جواب عن الاول الامر لا يقتضي الاستعداد فلا يكون نهيا عن الغد وانما بل في هذا الاحيان لا تتأخر في الالتزام
 فاما الصلوة نحو يكون الحج بها ترك كاطراف التبعة فيمكن فعل ضد الواجب وقت اخر ومن ههنا قيل ان الشيء في حرمة هذا الواجب يكون لاجب مفيدا فان المحرم الواجب
 حرمة الغد في وجود تركه والاصح انه لا حاجة الى هذا التقييد فكما انه يجب للموسع في جزاء الوقت كعدم الاستعداد للغد او اضاده وفيه فان حرمة على التقييد
 كما يلزم على ان لا يكون الحج وقته العظمى فان حرمة في جزاء الوقت وقائع على ان المحرم وقته كذا يلزم في الصلوة ان لا يكون تمام وقته كذا لان الغد في الحيا
 ذلك في المحرم وقته نظرا اليه من حيث هو هو ان يكون في كل وقت صحيحا ولا يثبت في المواضعة به وانما جاء احرمة في بعض الاحيان نظرا الى ترك وجوب
 ونقول في الثاني ان التامين للحرمة ليس على موجب الفرج المحل عن قبول التخييم تبعا فان الحكيم ليس يتاثر ان يامر بشيء لنا من عن المحرم وهو محرم مثله فلا
 يكون الكف عن الزنا مطلقا ولو باللوطة مطلوب بل الكف الخاص لا يلزم وجوب اللوطة فمال يحرر ويمكن الجواب بين التماس بين الوجوبين في تحرير
 وحرمة الذاتية في رد الاصحاب سائر المذاهب وجود ضيقة مذكورة في المسوطات مع ما عليها فابرج اليها ونحن نذكر ما فاعلم القائلون بالعينية قال
 القاضية منهم اول اول لم يكن الامر بشيء هو النبي عن الغد فما امتثلان او غدا فان وعلى الاول يلزم ان لا يصح الاجتماع ويصح بالضرورة
 اذ لا استحالة في الامر بشيء والنبي عن غده وبالعكس على الثالث فيمكن اجتماع الامر بالشيء مع ضد النبي عن الغد وضاده امر به فيلزم اجتماع الامر بالشيء
 مع الامر بغده يعني قلنا خلافا فان لا تسلم لزوم إمكان الامر مع ضد النبي عن الغد فانه يجوز التمايز بين الامر والنهي عن الغد عين فلا يصح الانفاك
 نعم يلزم لتضمن كما علمت ولما لم يراجع القاضية عنها الى التضمن وثانيا ان اسكون ترك الحركة بالامر فاسكون طلب ترك الحركة وهو النبي عن الحركة
 قلنا الاضداد للقي هي سلوب المأمورات سلم على كذا لكنها خارجة عن النزاع فانه في الاذن او الثانية انجزيه مذكور في كل ضار ما هو تركه فممنوع كيف ليس
 الاكل نفس ترك الصلوة نعم ترك الغد من لوازم وجود المأمورية فالامر يلزم النبي عن الغد وطقن الخصخصة للعينية او التضمن بالاخر ان النبي لا يقتضي
 الا نفي الفعل وليس وجود الغد عينه ولا يلزم لوجوبها متفاد الفعل متفاد مقتضاها لوجود المانع وقد مر انه وارد والملازم وجوب المحرمات وقامر الجواب عنه
 واما لزوم متفاد المناج وبتجبه انشاء الله تعالى في حاله وطقن ان تخصيص امر الوجوب احدا من الاخيرين اذ من وقت الاذقة منذوب فيلزم ان يكون
 كل مباح مكره او يتجبه الشهادته تعالى في ما لا يتكشف به حاله المتكردون للعينية والتضمن قالوا لو كان الامر بشيء هو بعينه النبي عن الغد والملازم والملازم
 لزوم من الامر بشيء والنبي عن شيء تعقل الاضداد والتا في بطا بالضرورة اما اللازمه فلان لا تعقل العرو ولا شيء من غير تعقل متعلقها قلنا لا لزوم في تعقل
 التكليف به بامر او نهي صريحا ولا يابينا تكليف صريح وليس الامر فيما نحن فيه كذا فان النبي عن الغد لازم للملازم ولا غير بين وان ادعى انه بين
 الاصح حبيب في المشهور بان النبي تعقل ضد ضد ما تعقل مطلق الغد فنزوي لان الامر لا يكون الاحال لعدم المأمورية والامر طلب الحاصل في
 لا يكون الاشتغال الغد فلزم تعقل الغد المطلق والى حصل ان تعقل الاضداد او الجزئية على التخصيص غير ضروري وعدمه مسلم واما تعللها بالوجه الاصح كما مضى
 فلازم ضروري وتحقيقه بينا فلا يرد انه اذا سلم انتفاء تعقل ضد ضد فقد سلم ما ادعى المستدل ان الكلام في ان الاضداد او الجزئية منهى عنها ام لا كما في التخصيص
 ولا يرد ايضا انه سلم اول انتفاء تعقل الاضداد او الجزئية واخر ثابت تعقل ضد المانع في التخصيص واعترض على هذا الجواب اولابانه لا يلزم انتفاء المأمورية

حال لا مخرج فانه لا يلزم اعتناء المأمورية في الاستقبال فلا يلزم تعقل السند فبغيره وان لم يجيب ان يقول لا بد من تعقل
 اعتناء المأمورية في الاستقبال والاستقبال بعينه وهذا القدر يتم المطلوب فالأخري في الاعتراض عليه بان الامر لا يقتضي تعقل
 الاعتناء ولو لو في الاستقبال لا تترى ان الطبع المأمور من الله تعالى ونظمه محيط بكل شئ وكذا لا يلزم الاعتناء حال الامر فان المأمور
 مأمور بالايان في الاستقبال بل لا بد من تعقل في غير ما حصل من غير معنى المأمور ولكن اعتناء مقتضية وهو لا يستلزم تعقل السند
 فاما بان غاية الامر تعقل السند ولم يكن المستدل بقا تعقل السند شيئا او سلبوا بان مقتضوه ولو كان لا يقتضي الشيء من الاعتناء ولم يرد به وبالعكس لم يقتضي
 الاعتناء في الامر مقتضية وفيه لفتة امره والامر والشيء لا يتقبل من غير تعقله بهذا الوجه من تعقل الحق في الجواب ما ذكرنا وقد وقع بينهما نوع من الالتفات
 ولعل في بناء عليه التكرار من حيث نفع الوجوب على انزال الدلائل في نسخة بنوعه ال على الابانة في اجزاء نسخ سوم ما شذذنا في نسخة بالحق من كتب التوجيه
 بيت المقدس فانه منى عنه ان الشئ من غير ما به جواز وتحريم في الاول الجواز بالنقل للمباح ثابتا للبدية وفيه لفتة لاجزاء اصلا بالاجماع في
 الكلام في الثالث وفيه خلاف فعدنا الاتي وعند الشافعية يوجب اعتبار المم وقال في نسخ الوجوب بانها الثالث في اجزاء النقل في نسخ خلافا
 لغيره في الكلام حجة الاسلام فانه ما نقى في له لا يقتضي بالنقل للمم فان ثبت دليل اخذ ان الوجوب يقتضي اجزاء فانه تارة يخرج في التركيب الثاني
 لا يثاقية فانه ليس بعينه التي بالفرض فيبقى على اكان من اجزاء والنفي يخرج في التركيب اعلم ان الاجزاء الذي كان فيهم هو اجزاء المقارن للمخرج في
 التركيب لا اجزاء الا في الامم منه ومن الابانة فان الامر ليس الا بطلب النقل حتى لا يغيره بظن ان التام لم يبق هذا الاجزاء المقارن للمخرج في التركيب البتة
 ومطلق اجزاء الشامل لا دليل عليه اذ كان دليل المخرج في السند فاجزاء الذي كان يتبعه الامر لم يبق والذ الذي يخرجون بقاذه لا دليل عليه فانه فانه
 وتبين قبل اجزاء جنس الوجوب وجميعه في نفس الامر فانه قلنا يقتضي تفصيل اقرين به نسخ فصل الوجوب وهو عدم المخرج على التركيب
 كالجسم الثاني في نفس الامر الذي هو تفصيل في نفس الامر فانه قلنا يقتضي تفصيل اقرين به نسخ فصل الوجوب وهو عدم المخرج على التركيب
 الا في نفس المسخ اذ لم يكن والا على هذا التقوم فلا بد من دليل اخذ ان كان ثبت به والا لا امكن اذا ارتفع من اجزاء من فلهذا اجزاء في كمالها
 المنصف وبقا يقال ان التركيب الحارجي الذي فيه اجزاء غير محمولة على محاسن التفصيل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس اما التركيب الذي هو التركيب
 جنسه من فصله في الخارج بل امر واحد هو بعينه الجنس الفصل لا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والوجوب كان مركبا من المركبات الذاتية
 او لا يتقبل اجزاء غير محمولة فالقياس مع القاري فاقول في غير ذلك ان اجزاء الجنس الوجوب ومما دلت عليه في تطبيق ما باياه وكان موضع اشتباه
 اراد ان الفصل ما في اجزاء ليس في اشتباه وقال علم ان السجائر كما يطبق على المباح والمباح في الواجب والمندوب كما يطبق على المباح مشرعا هذه
 العبارة تجعل عملين الاول ما على الشارع بعدم اقتناء والمخرج فيه فلهذا في المباح والواجب والمندوب وهو الذي يرد في اشتافعية بقاوه بقاء المباح
 الوجوب الثاني ان اشترع لم يحكم فيه بالاعتناء فلهذا هو الوقت الذي يقول به فيدلتناخ الوجوب الى قيام دليل اخر على اجزاء والا جواز وطبق
 على ما ليس من صفات اجزاء الوجوب وتطلى على ما استوى فيه الامر ان شرعا او عدلا اسي قام دليل شرعي او عدلي على الاستواء وهو اعم من المباح
 فان فيه الاستواء الشرعي فقط وعلى هذا فالاستواء عدم المخرج في الفصل وتطلى على المساواة في ذلك عقلا او شرعا كسواء في اجزاء في الواحد في
 اجتماع الوجوب والمخرج ما يكون نوع منه واجبا ونوع اخر كاجزاء في التمسك في انما لتمام المطلق في اجزاء الواحد في كل شئ مع وجوب الاول وحرمة الثاني
 ومن بعض المعزلة هذا الاجتماع كجبرة لا يفتت اليه ومخرج في السجود فقد تعظيم بان السجود ليس خرا ولا واجبا انما الوجوب تعظيم الله تعالى والمخرج تعظيم
 الشمس لا يجري في هذا المقام فان التعظيم واحد جنسي واحد نوعي هو تعظيم الله تعالى واجبه الاخر هو تعظيم الشمس حرامنا الكلام في الواحد في نسخ

في نسخة

بل يمتنع فيه الوجوب والحرمة بان يكون شخص منه واجبا جبرافيا وهذا ما لا يشترط من ان الكلام في الواحد شخص متحدا في مال لكنه انما عبر بهذه العبارة لان التكليف بالشرع لا يتخصص انما يوجد بعد الاتيان ولا يتصف بالوجوب والحرمة الا لانه فرد من النوع وبذلك هو مراده عما قال في الحاشية وبذلك اولى من المنسوبة لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقا لان الشخص بعد الوجود والان النوع انما يتصف بالوجوب والحرمة الا باعتبارين بخلاف الواحد لا يتبين انتهى ولم يرد به ان ما ذكره القوم باطل بل ان هذا التفسير اولى وحسن حاصله لوجبه الثاني ان وجوب النوع عبارة عن وجوب الاتيان لغيره وحرمة عن وجوب الكف عن جميع الافراد فيلزم اجتماع المتنافيين في شخص واحد فلا يصح اجتماعهما الا من جتنب بخلاف الواحد لا يتبين لان وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما وحرمة عن لزوم الكف عن نوع ولا تنافي ولوا يرد تجزئته لزوم الكف عن جميع افراده فهو تحريم لهذه الحقيقة المطلقة الكف فهو نوع بهذه الجهة كما انه ان حرم النوع في شخص اوجب في اخر فهو بهذا الاعتبار اعتباره بها فهو حسن واحتمل انه ان اعتبر حقيقة سمته وادرجت باعتبار تحصيلاته لسمته فهي الواحد باعتبار في هذا الاصطلاح وهذا النوع من الاجتماع جائز باتفاق من يقيده باتفاقهم وان اعتبر نفسه واوجب للاتيان بهما اتيان واحد من الافراد ولم يلاحظ خصوصية يحصل منها وحرمت نفسها بان يكون المقصود عدم الاتيان بهما نفسها لا بخصوص تحصيلها فهو المراد من الواحد النوع وهذا النوع من الاجتماع متنازع فيه ولا شك ان التفسير بالواحد النوع اولى من الواحد لا يتبين هذا غاية التوجيه بكلام المعرفانهم وحاصل المسئلة ان ايجاب شي في شخص بعض انواعه وتوجيه في شخص بعض اخر جائز فلا فالعقل المعتزلة الغير المقتدية بهم وانما الكلام في وجوبه وحرمة بان يتصف بهما في انهما صفة سواهما وذلك انما يتبين ان نوعا فاما ان تحريمه لجهة حقيقة او ظاهرا اذ الساديات في ذلك الاجتماع مستحيل فانه يلزم الاتيان به وعدم الاتيان به وهو جمع بين التقيضين وهذا لا يسير به وليس هذا من قبيل نسخ الموكلة لانه يرتفع هناك الحكم الموكلة فالحكم المتحقق واحد وهذا الكلام في الاجتماع ثم مررت وقال ان التكليف محال لانه يلزم من هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد ذاكما وجهه فيكون واجبا جبرافيا وهو جمع بين المتضدين في نفس الامر قال في الحاشية وفيه ما فيه فانه انما يتم اذا لم يكن تعدد جهة اصلا واما اذا كان تعدد جهات تساوية فحل الوجوب والحرمة مختلفان فلا اجتماع للمتنافيين لعدم لا يمكن الاتصال في التكليف بالمال لا تكليف محال فتدبروا وتبينوا حقيقة ومكنا بحيث يمكن للافتراق من احدهما كالصلوة في الاراء المنصوية فتدبروا الجواب عن الحاشية في المالكية يصح هذا النوع من التكليف فالصلوة في الارض المنصوية وجب وحرام معا قال في بها يستحق ثوابا للصلوة عقاب انصب قال لقائمه ابو بكر اسبابا لا يصح ويسقط اي ما يغفل الذي شانه هذا الطلب يستتبعه الامام الرادى صاحب مجموع فان سقوط الطلب انما بالاتصال والنسخ وكلاهما منتفیان وعند الامام احمد بن حنبل واكثر المتكلمين وجبائي والرافض لا يصح هذا النوع من التكليف ولا يسقط به الواجب لانه لا يخلل الاجتماع وصفين متضادين وهو غير مانع او عدمهما لهما حقيقة ثابتة هنا فان الكون في المحيز امکان واحد بنفس لكنه مستعد باعتبار انه كون من حيث انه صلوة وعبادة والكدح كون من حيث انصب وقيل على ذلك الغير فيا لجهة الاولى يكون واجبا بالجهة الثانية حرام فلا اتحاد في المتعلقين اصلا فلا استحالة قيل في حاشية زياجا لانفسهم ان الكون في المنصوب من حيث انه صلوة واجب حتى يحتمل الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجبا وتناول له الامر بالصلوة وهو م اذا انشأ عن الكون في المكان المنصوب يدل على ان الكون المطلوب بالصلوة غير هذا الظاهر كلام القائل ويمكن ان يقر معاذلة بانها لا يصح لان المطلوب غير هذه الصلوة فخصم النبي عن الكون في المنصوب لا يتم المعارضة قوله اقول في الجواب الدلالة اى دلالة النبي عن الكون في المنصوب على ان الصلوة المطلوبة غير الصلوة فيه منقذة فانها فرع المتضادين النبي المذكور واذا جاز هذا الاجتماع بينهما نظر الى ان الامر مطلق كما بدو حقيقة مع غائرا لجهة والحمل على الحقيقة ضروري او لم يبره صارف خاين الدلالة على عدم تناول الامر بهذه الصلوة وان جازوا لا يرد منها فتقرر الجواب ان الكون في المنصوب من حيث انه صلوة واجب الثبوت لان الامر الصلوة في طالب المطلق الصلوة فانه مطلق والتقييد لا يبره من صارف وليس قيل الا النبي عن انصب ولا يصلح قيد الا اذا

شرح سطر الشرح لشرح العلوم
 راجع سطر الشرح لشرح العلوم
 راجع سطر الشرح لشرح العلوم

لازم عليه فتدبر ثم ان يمتدح حتى لو جوبت الحرمة ليسا مما يلزم احدهما الاخرين في عموم من وجبة الوجوب المندرجة ووجه الحرمة الاخر من منيانية
 البعد لما في فلا ينعى التحريم في اجواب اصلا ولنا ان لا يصح اجتماع الوجوب والحرمة لما ثبت صليته لرويته لان الاحكام كلها تنفذ في الكون والعدم
 بل الصلوة واحدة واذا كانت كروية لزم وجود الكراهية والوجوب فيها فان المكروه انما هو لعل ان كانت الكراهية لاجل الوصف وهو الواجب ان كان
 باختيار الذات فان جواز نظر الى الاختلاف المعلق في جواز حرمة الوجوب لذلك انه يجوز ان كان الصلوة المكروه باطله وهو خلاف الاجماع فلا فرق
 بين التحريم والتنزيه فتدبر ولا بد على هذا التقدير ما في المختار ان ههنا كونا واحدا هو خصص صلوة وفي الصلوة المكروهية الكراهية من قبل الوصف
 ولو فرض ان الكراهية من قبل الذات يلزم فساد الصلوة المكروهية ووجوب الاندفاع عليه عن التقرير والايضا لو فرض بان نهي التقرير يتعلق
 في الاغلب بالوصف والماضي التحريم فيوجب فساد الذات فالجواب عنه انه يحكي ان انتهى عن اشراعات تقرر مشروعة ويحيل الى الوصف وبعد
 التمثل فالكلام فيما اذا دل التقرير على انه لاجل الوصف كما في الصلوة في المكان المنعوب ولا شك ان هذا النهي والوجوب لا يتفادان لما ان
 الكراهية والوجوب كك قانم استدرك على انهما لو لم يصح الاجتماع لما سقط التكليف بما فيه جهة حرمة كالصلوة في الارض المنعوب فان غير الوجب
 لا يسقط ويل هذا لما يقال في الصلوة من غير وجود غير صحيحه لكن يسقط بها التكليف واللازم باطل كيف وقال قلنا وقد سقط التكليف اجماعا
 ورد ومنع تحقيق الاجماع واستخرج الامام احمد فتقرب بان يدعى اجماع من سبق عليه ولم يذ غير المعصية وقال لو كان لعرفه احد فان شانه على
 من ان يسمي عليه الاجماع وفيه انه بطل عرفة واعلم لانه لا يرى اجماع غير الصحابة حجة وقيل لا يرى اجماع غير الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم حجة
 وهذه مناقشات في السند ولا وجه للتعلم الا بعدم صحة النقل والمادة شقة وسيحكي ان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة في حق كل فخر لما كان اذ
 ان في التفرع عن المنعوب حكمة هي تفرع وتتم في الاول واجب الثاني حرام فاشار الى رده وقال نعم واما وجهي التفرع والمنعوب فيخرج منها
 اى الدار المنعوبة فيشمل ان اى الوجوب والحرمة من خطأ الى باسهم غير صحيح في نفس الامر كيف ويلزم من التكليف بالاحمال فان الامتناع بالادب
 والنهي المذكورين لا يصح الا اخرج ولم يشمل المكان واخرج والحركة يمكن غير شغل المكان فحال بل يلزم التكليف بالاحمال فانه يلزم الامر باخراج
 والنهي عنه قال اقف الاسرار الى انتم ان تقولوا يخرج نفس قل الاقدام لا وجوب فيه وحرمة لكنه يشتمل على وضعين شغل مكان الغيبة والتفرع
 وبينهما عموم من وجه اتفق اجماعا في اخرج فالاصح ان يقال ليس ههناك شغل هو المنعوب بل شغل باذن المالك دلالة لانه ترسفه بتفرعه فلا وجه
 فتدبر واتضح ان العصبية في هذا المخرج حتى يفرغ زجركه عن هذا الفعل الشنيع كما ذهب اليه امام الحرمين ليس ببعيد قال صاحب المبدع والمنع
 بعينه لانه لا وجه في استحباب العصبية ففرق بان دامت الشغل بعصبية موجبة للزجر على انه سبب من عصبية والحق ان التوبة ما يثبت للذنوب فلا وجه
 لاجره المخرج نية التفرع لتوبة والتقبل للتوبة من عبادة مسلمة يجوز تحريم اى اشياء من الاشياء المعلومة كاجابه فمناك اى في الامر المقصود
 منع الخلو لان الاتيان باحد الا يكون الا بان لا يمكن بها جميعا وههنا اى في تحريم احد المقصود منع اجمع لان المقصود الاجتناب عن واحد
 ابدا بالاجتناب عن كل واحد فقط فانتفع اجمع وفيها ما تقدم من الواجب الخير وليا وخطا فاعلم انما كان لمثلهن ان يتوهم انه قد تقرر ان تحريم
 الواحد للمبهم تحريم لكل فرد صغير في كل به او كيفية يكون منع اجمع افا واعلم ان تعلل الترك باجور اشياء على انها اجماع ان يتعلق الترك بمفهوم
 احدها فيفيد التعميم فلا يجوز اتيان واحد اصلا لان عدم طبيعته انما يكون بعدم جميع الافراد وفيه انه قد يكون عدم طبيعته بعدم فرد واحد فانه قد
 انه اذا اتفق فرد فقد انتفى الطبيعة من حيث هي في الجملة وسيجب تحقيقه وتفصيله احكاما ورواياتنا الدلت على منع تعام يلحق به والتعميم هو المتبادر الى
 القدم من كلمة او بعد النهي نحو لا قطع انما او كفورا والثاني ان يتعلق الترك بالصفة عليه مفهوم احدها ويكون هذا المفهوم عنوانا لشيء ما لكنه عند

و من اى التحريم

غير متصور بالذات بالشيء فيفيد ما عدم هذا القول وعدم ذلك القول وتطيق بمقتضى ما عدمه بالعرف بما سئل ان كان المذهب اشرعي فليس عليه ان يثبت الحكم بالعرف
الجوهر من التركيب عموم السلب وهو المبدأ وهذا الثالث ان يتعلق التركيب بالعرف من الأشياء فيقتضي عدم الاجتماع وذلك فيما اذا كان المذهب فيه بالعرف
لا تاكل السمكة الحسن أي مجموعها وهذا القول ليس بالحققة من اتحاد تعليق التركيب بالعرف شيئا وانما هو ان التركيب نفسه ما بالذات لا بالعرف بل بالعرف كذا
لا يثبت ذلك الا بالعرف وذلك اذا كان المذهب باو والمقصود عدم الجمع نحو لا تاكل السمكة او اللبس والظاهر ان من عطف المذهب على جهة ليعاد في استحقاق
سبب التركيب يكون التردد بين التركيب ولا يخفى على كماله ان اتحاد الثالث الاخره واحد انما التفاوت في الطرق فان المقصود في الكل منع الجمع كذا ينبغي
ان يثبت هذا المقام بحسب المذهب بل هو ما مور به فثبت كحقيقته لا يكون ما مور به لا حجازا وفي في شرح المستقر من محققين فغير انه ما مور به حقيقة وهو قول الفقهاء
الباقيان وهو هو الشبانية لئلا ان الامر حقيقة في القول بالحدس من القول ذلك القول حقيقة في اليجاب فالامر حقيقة فيه قالوا ان الاسرار الالهية قدس سره ان
كون اللفظ حقيقة لفظ لا يلزم ان يكون حقيقة فيما هو حقيقة فيجب عليه حقيقة مطلقة سواء كان هذا اللفظ حقيقة او مجازا لا ترى انما حقيقة في
القول بالحدس من ان كان فيما العاطف مجازية والحق ان يقولوا ان قولهم ذلك القول للحال من الالهي انما هو من الجمال ان الامر حقيقة في القول بالحدس
حال كونه للحدس فالحدس ليس هو العدم المحتمل بل هو من هذا الترجيح لبعض عبارات الكسبي لا يفرق انه ليس مستقل وان كان المذهب باو ما مور به كان
تركه مصيبة لانها مخالفة الامر والحق في الامر باطل فانه لا يجمع على ترك المذهب بل عليه اليقين لو كان المذهب باو ما مور به المباح قوله صلى الله عليه وآله وصحبه
لو لم اشرع على ما لا يشرع بالسوء عند كل واحد واحد وانما هو في الناس ولا ينبغي منه انه ما رتتم ونسبهم اليه والقول بالحدس خلاف الاصل لا يثبت الا في مجال هذه
الادبالات سابقا لثبوت حقيقة قالوا اولاد الله اهل المذهب طاعة اجماعا والطاعة من المأمورية قلنا لا نسلم فعل المأمورية يقتضي اهل القول والمذهب باو اليه وقالوا
بما يتار باب الالهي فهو الامر الى امر ايجاب وامر نهي مورد التمسك مشترك فالامر مشترك بين امر المذهب وامر اليجاب قلنا نعم فسمي الامر فسمي الامر تهديدا وامر ايجاب
الى غير ذلك فلهذا ينبغي ان المذهب عليه والمباح ما مور به ولم يذهب اليه فابى هذا نقض ثم اشار الى كل بقوله نعم توسعوا في حق حقيقة الامر فسموه اخذا
بالمنع الجازي في مقتضى ما مور به في الامر فسموه حقيقة الامر اليها فخلا يلزم ان يكون امر المذهب ما مقتضى فالتفت فيما نرم انه حقيقة امر قلت لا بأس
به فانه حقيقة امر في مطلقا نعم كذا في الحاشية فسموه المذهب ليس كذلك لانه في مقتضى من تركه ولا تكليف في مقتضى خلافا للاستدلال في استحقاق ولما كان
كل واحد يظهره فاسد لا يثبت بشأن هذا الترجيح ان يتقوه به او لا لا كلامه واشارة الى ذلك وقالوا لعله اراد وجوب اعتقاد المذهبية اي مقتضى
المذهب ولا شك انه تكليف ولما جعل المباح تكليفا لان اعتقاد اباة واجب لكن ذلك حكم اخر لا يقتضي من كون المذهبية والاباة تكليفا فانزع لفظ
ولو جعل نفس خطايا الشبان بالاباة كان هو المذهب والتحرير او بالاباة لا سطلق الخطاب الذي ليس له مقتضى فانه بعيد جدا لفظيا لم يثبت في الاستدلال
اليه الى اللفظ فقط فافهم حكمه المذكور كالمذهب لا سبب ولا تكليف والاسل عليه هو الدليل الذي مر في كون المذهب باو ما مور به تكليفا ولا خلاف
بما هو الاختلاف هناك فثبت كرسالة الاباة حكم مشترك لانه خطاب مشترك او خطاب هو الحكم مشترك والاباة الاسمية لفرع منه اي من
الخطاب بالتمسك لانه كل ما في المذهب المذكر اشرعي يخرج في محله وترك في ذلك اي عدم المذكر المذكر اشرعي ما رل شرع يحكم اشرع بالتمسك والاباة الاسمية
لا يكون الا في موضع عدم المذكر اشرعي للخروج في فعل والترك بل يحكم عموم المذهب في ترك شرعي الحكم بالتمسك فالاباة الاسمية فيها كذا في الترجيح في الاستدلال
للمقتضية فافهم يقولون بالاباة وغيره من الاحكام قبل التشريع وقد ثبت عدم مقتضى الالهي اطلاق الحق هناك فثبت كرسالة المباح ليس بمر
للواجب لانها لو كان متباينان من الحكم فان المباح المتساوي فعله وتركه شيء ما بالواجب الماذون في الفعل الممنوع من الترك ولكن انما في الفعل
المباح بل الماذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب لانه الماذون في الفعل مع اخرج في الترك قلنا لا نسلم ان ذلك اي الماذون في الفعل

لنسنه الايجاب فقط

۱۰

مفتاح

طبیب المیزان

تمام حقيقة المباح بل والمتساوي خلا وتركها فالما ذون في الفعل جزو الحقيقة ولعل النزاع لفظي فمن جعله جنساً لوجوب خذ بمعنى جابر الفضل ومن جعله
مبايناً له اخذه بمعنى جابر الفضل والترك سلب المباح ليس بواجب بالضرورة خلا فاللغبي من المعنونة واجتج بان كل مباح ترك حرام اي لم يترك
ترك حرام وكل ترك حرام ومنه واجب ولو تخير الكل مباح وجوب ولو تخير اقلها الصغرى ممنوعة اما اولاً فلجواز انعدام الحرام بالانعدام المتقضى
وهو الارادة القدسية والحاشية مثلاً بنار علي ان عليه العدم عدمه الوجود لا يكون عدمه متداً الى فعل المباح الذي هو المانع لوجود الحرام
كيف لا وان عدم المتقضى كاف في عدم الحرام فوجوب المباح بعد ذلك لا يدخل في عدم الحرام قال في الحاشية انه لا يترك الحرام من احد الاخرين ما عدم
الارادة اقل مباح فكل واجب لو تخير ثم قال في ما قبله وجعل المتقضى للعدم بالذات هو عدم الارادة والمالقة فعله بالعرض لا ينسب اليه العدم لا في وجود
المتقضى وبان لعدم لا يستحق لايصلح للوجوب ولو اريد الكلف فلا نزاع في وجوبه قال في البديع وغيره الحق انه لا يخلص عنه بعد تسليم ان مقتضى الواجب
وجوب فان فعل المباح مقتضى ترك الحرام الذي هو الواجب وهذا ليس بشيء لان المتدنية لا يجب الاما دمت مقتضى فعل المباح ليس مقتضى تركه الا عند
وجود القصد الى الحرام واما قبله فلا يتوقف تركه على فعل المباح فانه يتبعه ابتداءً للمتقضى لا لفعل المباح الذي هو المانع فيح لايلزم وجوب المباح الماحل
القصد الى الحرام ونحن لنتزعمه على هذا ينبغي ان تعين مسئلة وجوب احداً من الاحرام باذا كان متقياً وفي وقت التيقن لا مطلقاً فلا يلزم واجتج
ما دعيتم من وجوب احداً من الاحرام وان الاحرام وان قول اللغبي لا يلزم لما دعيتم انما يشبه منكم في الفقه واما ما فينا فلان فعل المباح انما يكون كماله
اسم الحرام لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم فانه بما يفعل فعالاً لا بما لا يفعل بالبال ترك الاحرام فم كمال الاحرام او بحسب ما يقتضيه فعل المباح تركه فانه لو
واجب في هذا الحال كما في التفسير الصحيح هو من عدل الجبر عليه ونحن لنتزعمه لا شائعه فيه فالتقضى فعل المباح مقتضى الحرام التبتة سواء قصد به ترك
الحرام او لم يقصد به لا وجه لمتن الصغرى ولو منع الكبرى باننا لا نسب ان كل مقتضى الحرام واجب بل اذا قصد مقتضى الحرام كان له وجه فقلت كونه مقتضى
اول مسئلة بل انما يكون مقتضى ما اذا نسب اليه العدم ولا ينسب اليه الا عند وجود الارادة واما عند عدمها فينسب عدمه الحرام وفواته اليه لا
الى المباح فتأمل فيه فانه لا ينبغي ان يفرق بين هذا السن وبين مقتضى الاول واما ما في التفسير كونه مقتضى فلا وجه بشرط قصد مقتضى كانه وجوب يتبع
لا يشترط فيه الذية كما تقدم والزم عليه اي على اللغبي بانماى وجوب المباح مقتضى لا يجمع فانه لا يجمع القاطع دل على ان الاشياء المباحة متحققة
التبتة فاجاب بانماى الاجماع على الالباب بالنظر الى ذات الفعل فانه انما يباحى بين سادات اوجب مقتضى فعله ولا في تركه وانماى وجوبه بالنظر الى ما يستلزم
من ترك الاحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا العرض ولو قصد اسمى ما يلزم ان يكون كل حرام واجباً لان كل حرام ترك حرام اخره فانه وجوب ترك حرام
وجوب ولو تخير او واجب بان لا يلزم باعتبار المجتدين فمن جهة نفس انه واهم ومن جهة انه ترك حرام واجب ولا يشائعه وقد تقدم جواب حسن فتذكر
مسئلة المباح قد نصير واجباً كالفعل بالشرع فانه يصير واجباً خلاً فالاشائعه كماله اذ المباح ما اذن في الفعل وهو امر من المندوب والامام وعوى
الوجوب بالشرع ثم انه على هذا التقدير لا ينفك لادبى وعوى من تركه كما يدل عليه قوله قد نصير وسيله فينا قياتر خلاف الشافعي الامام فانه يقول بوجوب
الحج والعمرة بعد الشرع فاذا في عنوان المسئلة ما في كتب شائعه انما الفعل يجب بالشرع خلاً فالاشاء الجواز عقلاً بان التخيير ابتداءً اي
في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلاً ولا شرعاً بقاؤه اما عقلاً فظاهر واما شرعاً فالجواز انما الفعل بعد الشرع فيه لا يبقى الجواز والوقوع بالنهي عن البطلان العمل بقوله
تعالى لا يسلطوا امرهم فوجب الاتمام معيانية للمودى من البطلان فيجب التقضاء بالانفاً ولان ما وجب في لزمه يتبع مقتضى ما بالمثل عند الفتوى واذا
عليه اما اولاً فلان مقتضى قوله غير من قابل للنهي عن البطلان العمل بالانفاً والنفق واما ثانياً كما هو المروى عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
واجب عنه مطلق الاشارة بان هذا يخص للنهي عن مطلق البطلان لا يخص فان لا يطلان كما يكون بالاشياء المندوبة كونه بالانفاً والنفق وليس هو

لا يخالفه فاقم

لا يخلو التصديق

أما في هذا الباب فبطلان كل ما يوجب دأماً أو ثباتاً في العلم في الأصل غير مسلم بل هو من باب الجوزان وثاب الرجل على بعض الصلوة وأما حيث قرأ الصلوة
 ما يثبت له العلم في باب كبره فان بعض الصلوة لا يثبت العلم بها بل هو من باب الجوزان وثاب الرجل على بعض الصلوة وأما حيث قرأ الصلوة
 وجوب الاتمام فتركه كمن اتها وقصص من سئل هل يصح في صحيح مسلم الفساد وهو من باب الجوزان وثاب الرجل على بعض الصلوة وأما حيث قرأ الصلوة
 وإسلامه فلهذا فان الكلام في النفس لا يثبت العلم بها بل هو من باب الجوزان وثاب الرجل على بعض الصلوة وأما حيث قرأ الصلوة
 في الأرض في حق السافرات فلهذا فان الواجب ما لا يترتب كره ولا يخلص عند هذا الباب ولا يثبت العلم بها بل هو من باب الجوزان وثاب الرجل على بعض الصلوة
 الصلوة على من استأجر في الأجر فلهذا فان بعض الصلوة لا يثبت العلم بها بل هو من باب الجوزان وثاب الرجل على بعض الصلوة وأما حيث قرأ الصلوة
 البطلان على من استأجر في الأجر فلهذا فان بعض الصلوة لا يثبت العلم بها بل هو من باب الجوزان وثاب الرجل على بعض الصلوة وأما حيث قرأ الصلوة
 فاشتبهوا فلهذا فان بعض الصلوة لا يثبت العلم بها بل هو من باب الجوزان وثاب الرجل على بعض الصلوة وأما حيث قرأ الصلوة
 منه وجوب الاتمام فان بعض الصلوة لا يثبت العلم بها بل هو من باب الجوزان وثاب الرجل على بعض الصلوة وأما حيث قرأ الصلوة
 رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع فلهذا فان بعض الصلوة لا يثبت العلم بها بل هو من باب الجوزان وثاب الرجل على بعض الصلوة
 فقالوا لا يثبت العلم بها بل هو من باب الجوزان وثاب الرجل على بعض الصلوة وأما حيث قرأ الصلوة
 بالمرقة فلهذا فان بعض الصلوة لا يثبت العلم بها بل هو من باب الجوزان وثاب الرجل على بعض الصلوة وأما حيث قرأ الصلوة
 الأجر فلهذا فان بعض الصلوة لا يثبت العلم بها بل هو من باب الجوزان وثاب الرجل على بعض الصلوة وأما حيث قرأ الصلوة
 صيانة ما يثبت العلم بها بل هو من باب الجوزان وثاب الرجل على بعض الصلوة وأما حيث قرأ الصلوة
 بدلالة النص وجوب الاتمام في كل مرة وهذا هو ما استدلل به من هذا المقام فلهذا فان بعض الصلوة لا يثبت العلم بها بل هو من باب الجوزان وثاب الرجل على بعض الصلوة
 بين هذه العلة وبين وجوب القضاة وتارة قالوا الاتمام في كل مرة خلاف القياس فلا يقاس عليه فنقول كلاماً فافهم لنا طالعاً في زيادة القضاة
 كما لم يسلو كان محلاً أو مرة أو صلوة أو عباداً التي بعضها في زيادة كالا حكا في ظاهر الرواية فلا يوجب الاتمام لانه غير متضمن
 وكل الامر الى الله عز وجل في حكمه من رخصة وهي ما تغير من سائر الحكم واليسر النازل بعد ذل السحر منه عزيمته ولما تغيرت في الاول الحكم
 التغيير من غير عزيمته الا حيث يكون رخصة من ثمانية الم تغير من سائر الحكم واليسر النازل بعد ذل السحر منه عزيمته ولما تغيرت في الاول الحكم
 في البدن وقيل بعض الرخص اجتهاد بعضها رخصة فكيف يكون الوضع فيها فلهذا فان بعض الصلوة لا يثبت العلم بها بل هو من باب الجوزان وثاب الرجل على بعض الصلوة
 الرخصة رخصة او عزيمته ولا شك انه ليس فيها الا الوضع فكل رخصة اي يطلق عليه اسم الرخصة اتساقاً بدنه من حيث كونه رخصة وقايسه الاول
 ما استلج اي حوّل معاملة المباح في ماله المأخوذة مع قيام الدليل المحرم ما به قيام حكم وهو آخره كاجراء كاية الكفر على اللسان عند الكراهة فانه بان
 في آخره ودليل عزيمته لم يخرج عن الدلالة ولم يغير مباحاً اصله لكن الشارع اذ هو موقوف مفضل قبل العدة ودون البقرة وانما لا يثبت المباح او غير المباح
 اولى في هذا النوع ليس بالعزيمة اولى لانه حالة للرب عز وجل فان الحكم بان ولعبر وعمل بالعزيمة وبات بهذا القدر كان شديداً واجراً كما يات
 عليه قسيمة حيث ومن هذا النوع الاكراه على اجتناب علم الصوم والاحرام والمال الى غير حتى لو قتل كان شهيداً باجراً لا شياً والله تعالى ومنه
 الى كثير من المعصية قالوا لشفاعة الرخصة باشرع من الاحكام مع قيام المحرم لولا القدر ولا يغيره انه يصير لمباحاً بالقدرة ونجى الدليل المحرم عن الدلالة
 وقد صرح به في المحل حيث قال ان اجازة فعلان مجازين قياماً في نفسه المنع اولا الاول الرخصة والثاني العزيمة فلهذا فان بعض الصلوة لا يثبت العلم بها بل هو من باب الجوزان وثاب الرجل على بعض الصلوة

في العلم

في العلم

مثل المبرجة المشروطة التي فيها التوبة فلهذا لم يقبلوا الى المذمة وفي الحرام والمكروه وكذا ما دخل في الاقسام لان الكف فعل وبعد وقوعه من الماطن كمنه
 لا يخلو عن الاقسام فخرج بالمرتب على الرجل من تحت من اشتهر الرب من الزينة ويمنه رخصته للاسقاط لان الخلف اعتبره شرعا ما ناس من سرايه احدث اليها
 واذا لم يسر فلا يشترع او غلبه الشارع لاننا لم نجد في حكايا البطلان وانفذ ونفذنا انها تيمم لو لم يكن ليشل في اقل من اكله مشروعا لان شأن النوع المبرج في ذلك
 لكنه مشرووع ليدون المقتضى خصيصه فانه لو غلب في مبرج كونه في تحت تيمم الوضوء واما هذا في المشروعية انزل بطل مسحة لو غاض في الشرع بعد ما كان في حيا
 وخرج على الخلف ودخل الماء الى تحت فلهذا ان اسهل مشرووع لا يجب انزل ثانيا بالفتا والمدة وهذا ايضا امر المشروعية والادب ليشل بالفتا والمدة وكذا
 احوال في الشئ وحسب بمن حجة الرواية بطلان استل نقول لا يبطل المسح وروى بهذا الشيخ الهام في فتح القدير وما عدم وجوب غسل بعد النزح فلو قولا
 وان انزل اما يلزم بعد النزح وبطلان التمسك بالمدة لانه قد حصل في النفس ان يتيمم كما مر في الجواب بالوجه الاول ان الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة
 كالظهير وتغير ما فلا وجب بفتح العزة وفيه انه وان كانت مذكورة فيما لكن ذكر في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا يبطل المسح على كل حال وتخلله في الجي والما
 الروايات فالمرجع لقوة الدليل وبطلان المسح فلو بالبطان بعد ما صنعت وروى به بالوجه الثاني بان الاجماع سلطان المبرج في الرواية
 لا يظهر اثره في مذهب من ذلك المبرج فان انزل الذي وجب قبل النزح وقبل التمسك بالمدة لا يدرى في الرواية المبرجة التي حدث في القدم بعد ما كانت
 وليس بدلا الا كما اکتفوا بالتوفيق السابق على البول بعده وبما مخالف للديانات الدينية بل الحق في الجواب ان لغة المعتبرة في رخصة الاسقاط في الشئ
 للفرعية في نظر الشارع بايتكون اصل في اي الحكم الاصل الذي هو المبرجة انما لا عدم ترتب الاجراء ان ابي وبطلان هذا في لا يتم منوع وانما حكمت تلك
 بالاجراء تو الى لا يعدم الاثم فاست كيف يكون الاثام تصليها وقد صرح في المسألة ان الاعادة للفرعية او الى جاب لقوله وما قاله ان الفرعية او الى قاله
 انه اولى اسقاطا بسبب الرخصة اي مخرج كمنه في لا يبقية رخصة المسح ولهذا العبد لم يشكر الى الان لعل على دلوية الفرعية بهما ولو باسقاطا بسبب الرخصة
 الا ان انزل اشق والعبادة الشاقة اكثر ثوبا بها واعلم ان الجواب وان صحت في الموضع لكن لا سمح الرواية المذكورة فانه لما لم يدخل التفتن في خطا
 غسل الرجل وضوءه شرعا من غير غسل الرجل ولم يسلح في ذلك الى عدم صلافة غسل الرجل ليشل الشك والبطن فكيف يحجر في انزل حتى يبطل المسح ولا يجب في
 بالنزح ولا الفتا والمدة بل الحق ان الرواية غير صحيحة ولا يعم بها فالطريقين الانصاف واما ما علم باحكامه مسئلة الحكم بالصحة في العبادات على منسبة
 لا يوقف بعد تعدد الطرفين في الحكم على شئ وتعدو الطرفين وان كان متوقفا على الشئ لانما اى الصبي يستقبل الغاية وهي اى الغاية عند التكليف
 موافقة الامر وان جيب الفتا كالعلمة بغير الطهارة المراد بالموافقة اعم من ان يكون بحسب الوقت او بحسب الظن بشرط عدم ظهور فساد له لانا امرنا باتباع
 الظن بالم يفسده ولسقط الفتا والموافقة الواقعة ولهذا جيب الفتا على من يصلح ليل الطهارة ولم يطره خطا في نفس الامر وان كانت صحيحة
 بكذا انهم من انما شئ ولا ينبغي ما فيه من لبيت فان المأمور بالعلمة انما امر بالطهارة الواقعية لكن لما كان العلم بها بتبع الكفى بالظن فصولا بطلان
 فاسدة في نفس الامر ولم يوجد موافقة الامر في الواقع ووقية مشغولة في الفتا وانما لا يتم بل يوجب تعبد في الاثمال والصدق على التجاود عن الطهارة
 والسوء وعلان ثبت على النية موافقة الامر ويقتطو الفتا مثلا زمان عدم التيقن فتدبره لان عند الفتا كونه مسقطا لوجوب اعتبار ما كان
 متيقنا كما في اكثر العلوة والنجاسات او قد يراكم في العبد والحجة والاصل في كل فرع الى يرة وهذا الاسقاط في الاداء كما امر بعد منه ودال امر وتعرفه الحقيقة
 بالعلمية المأمور بها يعرف ذلك اى استبعاد الموافقة واستصحاب التمسك بالاشياء اصله من رجم انه ان اريد بكونها عقلية لانه لا يخلل في شئ صلا
 فطما يبرن الامر ليس كمن التوقف على تصور امر بعد تعالي الا فالسلامة على ان يفتى عليه بتوقف الطرفين على اشرع توقف الحكم عليه وقيل انما حكم
 الموضع فان صحه عبارة عن استبعاد الغاية ولا يستتبع عليه الا بعد تراكبه الا اذا كان والشرط والاقا تفت عليه الا بعد علمه شئ ان حجة العلوة مثلا في هذا

ان اقسام
ان اقسام
ان اقسام

ان اقسام

ان اقسام

وهو شرط في كونها بالواقع وجوابا للشك عاقل في ان معرفة حقيقة الصلوة مثلا بهذه الاركان وشراؤها لا يمكن الا بتوقف الشارع لكن الصحة ايمان
المكلف فعلا مطا بقا لتلك الحقيقة وهذا الحكم غير متوقف على الشارع بل على الظرفين فبما قيل الحكم بالصحة بمعنى الموافقة كما عند الحكمين قطع وبمعنى
الاستقضاء القضاة شرعية وفيه اقول الاستقضاء فرع التماثية من جهة الاركان بشرط المعبر عن الشارع وهو ما يكون تاما فخرج بالموافقة للامر كما هو
معبر عن الاركان وبشرائط وهو عطف بالصحة بمعنى الاستقضاء ايضا وعطف هذا بالصلح اذ اريد الموافقة الواقعية وبمعنى عدم صحة صلوة الطائفة الطاهرة مثلا
غير مطابقة كما قرنا في ذكره وقيل الحكم بالصحة في المعاملات وقسم اتفاقا لان صحتها ترتب ثمراتها عليها وترتب الثمرات على العقود وموقوف على التوقيف
من الشارع البته اقول محل العقود سببا لا ريب فيه من الواقع لكن الصحة ليست بهذا بل بالاثبات بها كما جعلها اسبابا وجعل ذلك الاثبات هو المناط لاستبعاد
الثمرات وهو الى الاثبات بها كما جعلها اسبابا بعد ورودها بان هذا حقيقة اركانها وبشرائط يعرف بانقل ثم انه يظهر من كلام القوم ان الصحة في
العبادات بمعنى وفي المعاملات بمعنى اخر وليس كذلك بل الصحة عبارة على الاثبات على وجهه كما انه وبشرائط التي اعتبرها الشارع في اشتمال العبادات والاملا
لها وهو الوجه لثبوت الثمرات فانه اذا وجدته حقيقة باركانها وبشرائطها ترتب عليها ثمراتها واحكامها بالضرورة لكن تلك الآثار مختلفة في العبادات بسقوطها
وبشرائط القضاة في الآخر وفي العقود وثبوت الملك الذي وقعت له وفي الفسخ زوال الملك وهذا المعنى لا يتيان بوجه عطفه لا يتوقف الحكم بها على حقيقة لا يتوقف
على توقيف من الشارع ثم ان للصحة في المعاملات هو كونها مستكملة على شرائطها واركانها عدم مطلوبة الفسخ من الشارع وقياسه التصادم ان
قلت المناط الشرعية باصله ووصفه والقائمه بالشرعية باصله ووصفه وظن ان هذا المعنى وقع شرعا فان مطلوبة الفسخ وعدم الفسخ ووجهه بالنظر الى
الوصف لا يفرق الا بالبعد وروى شرعا وانصح انه ليس كذلك فان شرعية هذا الوصف وكون ذلك وكون هذا مطلوب الفسخ وكون ذلك مسئلة شرعية لكن الصحة
ان هذا غير شتم على الوصف الغير المشروع وغير مطلوب للفسخ وهذا شرع في عدم معرفته ذلك غير متوقف على الشرع هذا ثم الحق في هذا المقام ان صحة الحج
الذي صدر من المكلف عبادة كانت او معاملة هذا بيان كما شرع ولا شك انه عطف لما بناه من وجوب الطاعات عبادة كانت او معاملة للمعنى الا ان المشهور او
بالمعنى لا يخرج للمعاملات اصطلاحنا فقط ليست الاعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادة مترتبة عليها الثواب ومعاملة سببا للملك او زواله المطلوب الفسخ عن
على وصف وغير مطلوب الفسخ عند منعه ولا شك في شرعية هذا وكونه من خطاب الواقع واثار الى هذا والمعنى بالتأمل وقال تعالى في ٧٠ ٧١
الباب الثالث في الحكم فيه هو الفصل مسئلة الاجور التكليف بالمتبع بالذات مطلقا كالمعنى بين الضدين في ذاته لا بالنسبة الى قدرة ودون قدرة او المتبع
بالذات من المكلف وان كان ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى كقول المجوز من القدرة المحاذية وجوزا لشرعية التكليف بالمتبع بالذات بالحقين
المذكورين من ضرورة وتختلف اوقوعه فنعني قال انه واقع ومنهم من قال لا اذ الامتناع عادة هو ممكن في ذاته والنظر الى قدر المكلف لكن في العادة لا
من المكلف كحل الجبل فحوز التكليف به عندنا حكما لا للضرورة فانهم لا يجوزونه عقلا ولا يجوزونه شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله الا سعيها والا جمل معقده
على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان كان هذا الذي لا يقع محلا بالغير في شرح الشرع بل على وقوعه ايضا لما في التكليف بالمتبع كان مطلوبا
لانه معنى التكليف والطلب بموقوف على تصور وقوعه كما طالب الا اى وان لم يتصور ذلك المطلوب لما طالب ذلك بل في آخره وذا ضروري فلا حرج لو جاز
بالمتنع كان مقصودا كما طالب اى من جهة الوقوع وتصور وقوعه في الحال من حيث انه محال في الخارج ومعلوم باطل بالضرورة فحوز التكليف بالمحال باطل
هذا استدلال في مقابلة الضرورة اذ الاستحالة فيها اذا قال المكلف او جاز اجتماع التعيينين اذ المحال قال هذا الذي ذكرنا في التكليف بتعني والطلب حقيقة
واما التكليف الضدي لذي من غير طلب حقيقي بان يتلفظ بصيغة الامر فيقول او جاز المحال ذات اجتماع التعيينين فما هو الا قول اجتماع التعيينين واقع
فان الاخبار به حقيقة غير صحيحة وان كان التلطف بصححها كذا ههنا الطلب بتعني غير صحيح وان كان التلطف بصيغة الامر صحيح ولا نقول باستحالة هذا التلطف

في ضمن موارد التحقيق فالصليب في الجواب بالشار إليه بقوله على تفرق بين تصوره في الحال ليقاها بين تصوره مطلقا فالاول مح لازم على تقدير التكليف
 به لانه طلب ليقاها ولا بد من تصوره المطلوب كما طلب بخلاف الثاني فانه ليس مستحيلا وهو اللازم في التقدير المنقوض بها اذ لا بد للحكم من تصوره المنقوض
 لا تصوره ليقاها فتبر واستار الى رفع هذا النقض بزيادة فيد في احوال الاشعية فالاول والاول لم يلزم التكليف بل لم يقع وقد مر لان العاصي بما هو
 والفعل منه محال كيف لا وقد علم المتدعي الى انه لا يقع منه الفعل فالفعل منه خلاف العلم وظلا في مقتضى فالفعل منه ممتنع وكذلك علم المتدعي الى انه لا يقع منه
 عنه قبل تمكنه اذ المعلوم محال كما يجب ان لا يلزم منه الاتباع بالذات ولا يتحقق تصور الوقوع منه بل يقتضي ان الواقع عدم الوقوع ويجوز ان يكون الوقوع
 ممكن في واقع العلم لا محال شيئا والاعطى الامكان فان العلم بما كان المعلوم وادتمنا به تابع للعلم به فانه ليس مستحيلا لان مكانه في ذاته يتعلق
 العلم به مكانا وان كان ممتنعا فالتعلق به متمنا كيف لا والامكان لا يكون بالغير لان الكلام في الامكان بالذات واما قبل ان يلزم من جواز الفعل به يتعلق
 العلم بالعدم جواز الجهل فان الجواب اذ قد امكن وقوعه فلو فرض وقوعه كان العلم بما كان له وهو الجهل فجواز الفعل باطل ولا يلزم اتنا به ممنوع كزوجه فان
 العلم بما كان علمه على الواقع لا عن الواقع الموصى وجواز الوجود وانما يجب جواز المنع دون الوقوع المحقق بل يقتضي مكان وقوعه وانما يجب
 امكان تعلق العلم به من الازل فلا امكان للجهل وايضا يستدعي استدلال الاشعية ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم بالجهل بالتقنين
 من الفعل في عدمه وظلا في العلم محال فاما واجبان تعلق العلم بالفعل وممتنع ان تعلق بالعدم ولا يتحقق منها جوازها فاستحالة العلم بالجهل ولا يلزم كون كل
 تكليف تكليفا بالمحال اعلم ان الاشعية ذهب الى ان القدرة مع الفعل وان فعل العباد مخلوق لله تعالى فالزموا عليه تكليف المحال باس من الاول
 فلا بد لما لم يكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صانع الفعل غير المقدور مستحيلا بالنسبة الى المكلف والامس الثاني فلان افعال العباد لما كانت
 مخلوقة الله تعالى لم يكن مقدرة للعباد فاستحالة التمسك بالاشعية التزموا بالتكليف بالمحال الحق انه ليس ملازم والا لزم من غير لزوم باعدام اللزوم
 من الاول فان القدرة انما يجب في زمان الايقاع اى ايقاع الفعل حتى يتحقق الا تمثال لازمان التكليف فلم يكن التكليف بما هو غير مقدور محال
 الايقاع اذ ما عزم اللازم من الثاني فان التكليف عند اى الاشعية التعلق بالالكسب كما هو عندنا ايضا وهو فعل مقدر للعباد لا بالاكسب والذمى
 له هو غير مقدور وروية كلام عظيم في علم الكلام بطول الكلام بذكره لكن ينبغي ان يتبين بان الاشعية لا يخلص عن القول بالتكليف غير المقدور فان
 الكسب عندنا ايضا من الله تعالى ولله قدرة متوهمه فخطا داخل لما في شئ من الافعال فتأمل ونهت وقالا انما تكلف الله بالجهل بالايان وهو
 التقدير بما جاد به النبي صلعم وسلم كما ومنه اى بعض الجاد به انه لا يصير قدرة فقد كلفه بان يصير قدرة في ان لا يصير قدرة وهو محال كيف لا وهو محال لتقدير
 بعدم التقدير انما يكون بالشفاء والتصديق اذ لو كان التصديق يعلم التصديق وصدق به فكيف يصدر بعينه فاذا التصديق ملزم لغيره
 التصديق ملزم ومن التقنين محال بالذات فكيف ابو جهل بلخ بالذات والجواب ان لا تكليف لابي جهل الا بالتصديق في احكام الشرع اذ من الله والاكسب
 بالبعث والنشور والنجاة والنار وعذاب القبر وشفاعة وغير ذلك وعزم التصديق اجبا منه تعالى الى صلواة الله عليه وآله واصحابه واليه
 مكلف تصديق هذا الاخبار فلم يكلف بتصديق عزم التصديق فلا استحالة كذا قالوا فقلت ان التصديق بالاخبار الشرعية ايضا مستحيل منه لانه
 خبره ومطامير قال ولا يخرج الممكن عن الامكان بل هو خبر فانها انما يقتضيان ان يكون متعلقهما واقعا لا كونه واجبا ولذا لا القدرة تم الجواب اذ
 بعضهم لو علم الجواب لانه لا يوسن سقط التكليف لانه لا فائدة في طرحه ولم يرتض به المنع وقال واما قبل لو علم انه لا اصد قد يسقط عنه التكليف بمنع اى بال
 فان الانسان لم يترك سدى الاحمال فلا يسقط عنه التكليف اذ قال في اسمائيه وكيف يسقط وان علمه تعالى اذ لم يكن ما فاعلم من المقدرة
 فاختاره به وعلم المكلف به اولى ان لا يكون ما فاعلم من المقدرة بل يقول ان الفاعلة لا ابتلا

او لا تمتد الى ما بعد العلم المكلف بعد علم الوقوع وشيئ الى في المباهات الباب الرابع لمن لم يكن ما ذكره وما قيل في جواب انه مكلف بالتصديق بالجميع
 اجمالا فهو مكلف ايضاً بالتصديق بعدم التصديق اجمالا والتصديق بعدم التصديق اجمالا يستلزم عدم التصديق اجمالا ان كان انقضائه او كان اجمالا
 الرجاء الى الويس لم يرد ما بعد التصديق فلا استحال اقول التصديق بالجميع اجمالا لا يجوز منه فان هذا الاجمال لا يمان يكون سلباً على هذا التعميل واللام
 يكون اجمالا لا اذا كان سلباً على التصديق بالجميع محال لا يتحقق منه التصديق مع عدم فرض ان لا يصديق منه لانه قد فرض انه يتعلق به من التصديق
 وهو مستلزم بعدم التصديق فتدبر ولا يصح حق الوضع فان الحسبة كان منه استناداً لم يتعلق التصديق بعدم التصديق على يد من في الشك اجمالا
 وبهذا اخذوا الاستلزام من غير بيان والافصح ان يقع ان التكليف وانما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق اجمالا بالجميع ما جاز لا يكون
 مطبقاً الا اذا لم يوجد منه اي من احدى التصديدين ولو كان اجمالا ولا كان كما في التصديق اجمالا الى ان لم يوجد عدم التصديق ولو اجمالا لم يرد
 التقيض محال بالذات فانهم لا يفرقون بين ما يجاب ان الامان التعميل يكون فرضاً على الاستقلال فيلزم الاستحالة لعدم مبرر مسجلة اليك فكمكان
 بالفرع من هذا الشافعية وشيئاً من المراقبين خلافاً للحنفية النجاشين قبل المعتبر اليه قبل مكلف بالشيئ فتتولد الى التكليف العقوبات والمعاملات فانها
 ينادونهم بعد الله عقد الزمة انما يقتضيه ان قيام عليهم العقوبات كما انهم عليها وتيرة قد تفسخ المعاملات كما تفسخ عقودنا الا انما ثبتت ولا يلزم
 من ان يكون مكلفين وبانه متى تيرت عليهم المواخذه في لاخرة انفسهم لا يفرق بين ما يكلف بالبعد الفاسد وان شئت ميتا كالب لا يفرق بينا وبين العبادات
 الا ان يقع ان الزك لا يصح من غير بيان بل في العبادات وفي التوراة ذلك اي لا يكون الكافر مكلفاً بمشايخ من قبله من عداهم من المشايخ فتتولد
 على التكليف بها وفي كتبنا شافعية من النزاع لهذا اذا تمت شرط وجوب العمل فقد شرطوا البير على جميع التكليفات فنهى الشافعية بسج وعلما بحقيقة الاداء
 يتكلم في جري من حرمانه وهو تكليف الكافر ولا يمكن انما اثر في كتبنا وكان فاسداً في نفسه ليعرف انه لا يمكن بحال من يدعي الاسلام ان يتصور
 بمناقاة فتدوان الشرط الشرعي للتكليف فانه لا يكون الحريتك مكلفاً بحسبة الحبثان لا يكون اسديكنا كالحج الا بعد الاحرام ولا بالصلوة الا بعد التيمم ولا
 بالعدم الا بعد الذنية ولا يلزم الا عندك بالنداء لا بعد الشرع في عدم وكيف شاع لهم ان يفسدوا مثل هذا القول القطع الى هؤلاء الا كما تروى الا انهم
 والابصار واجب كل لعب من صاحب البير حيث تعبد في تقرير الخلاف او العلم ان بين محل النزاع فقال انما احتاجوا به الى ان يفسدوا من سعي الاداء فخرجوا
 عليهم كما لا عقار المفروض عليهم اذ في حق الاعتقاد فقط فالمرادون من مشايخنا قالوا ان لا اولى سباً ولا اداة للاعتقاد في الغرضية
 كالشافعية القائلين بقبول قبولهم عليها اي بحكم قولاء يكونهم معاقبين لا جل ترك الاعتقاد والفروع جميعاً والباقيون من مشايخنا قالوا ان لا في
 فسلية فقط اي فيمكنون يصير وجه معاقبين ترك الاعتقاد والفروع لا ترك اداسها فتدوان ان هذه مسألة مستترة ليست بحسبة اخري وبان مكان
 القائمة انما يظهر في حق المعاقبة فلو فرض الاتفاق في الموازنة الاخروية كما يظهر من كلام بعض المشايخ لا يبقى الخلاف اصلاً بوجه من الوجوه الا انهم لا
 اللغات واعلم ان لكل تعقلاً على ان الكفرة المنين على اكثر محاذون في المنازلة حيث شارحهم في الكفر فيكون في الدركات فاما فتقون في الدرك الاصل
 من اننا كنتم اختلفوا في ان هذا العتاب الشديد في مقابل الكفر فقط وفي المقابلة المعاصي اليه فالجواب ان قالوا بالاول والعاقبة ان باننا في ثم ان
 التكليف للفروع انما هو لتدبير الاخلاق الحميدة وتكسب الايمان والتقرب الى الله تعالى وميل له رجات واكثر فلا يسلم لنا ان لا يصح التكليف فمثل
 عند الجوارحين كمثل بعض لا يرضى تاثير الدوا فيه فيعرض الطبيب عنه فاعراض الله تعالى ليس سرفها لهم بل كمال ولا لهم فامتنعنا قيل ان الكفر لا يصح
 مرقباً بانتقاط التكليف فانهم لم يستأسلوا بمخوضه بل في حجة معاجب وانما المشايخ الا اتقون استنبطوا من الغرضية الفسدة فاسم افندوا من قول الامام
 محمد فيمن نذرهم شرفاً تداكياً اذا انهم لم يردوا الاسلام فعلم ان الكفر بطل وجوب اداء العبادات وروبان التزام الغرضية تركه مبطل للزدة وكما
 فانها

انما هو في الغرضية

فانها

في ان الوجود لا يتوقف على الوجود

شرح مسال السبيل للعلوم

المعاني والاعتقادات في الامور

ان كنت بالامسالة احرية وبقا التوحيدي من الامور هذه الالهي لا يخلو اصله فتدبر ومنها قوله تعالى ولله على كل شئ قدير فليقل الناس عام الحكماء
والمؤمنين فوجب على كل فاعل ان لا يبدى فيه كذا من التباين والالتفات فيا دلون بالتحقيق ان كل من خصص لا يبدى الا
كلما قال هذا واما علمه في التوحيدي لا يخلو جانا فالكثير من المعركة فالتوحيدي يتعلقه بالعدم اليم وهو اى الفعل في الشئ كمن النفس ولما كانت الشئ
يتم الى ان العدم في شئ التوحيدي ام لا وكان مساواة العدم مقدور لا ارادة من هذا المعنى فكيف كانت المسألة انما كانت بالانتماء لاصلة
عدم الفعل لعدم التوحيدي ان علم العدم عدم علم الوجود والتوحيدي من علم الوجود ولكن لا يصلح بهذا العدم من باب التوحيدي والشواهد بل الشواهد في عدم
التوحيدي المتعلقة به بل عدمه في الواقع هذه المسألة لا دهر اى هذا العدم الذي يتحقق به الالتماس في الشئ ويرتب عليه الثواب لو تحقق فحين لقول لا يتحقق
بما اى لعدم التوحيدي بالذات وليس العدم النشئ من اشياء تحتها في الواقع لانها اى اشياء تتحقق اشياء وبها يظهر والعدم من حيث هو مولد من
فما يتعلق اشياء فلا سبيل الى اى عدم الالتماس اى اشياء بما هو وسيلة اليه هو الكف عنه والعزم على التوحيدي فانما بالذات في من يكلف المانع من
توجه العقاب هو عدم احترام الذي هو بشر بالذات في من يمكن لما كان الكف وسبيل الى القائه امر المكلف من هذا انذره لو كان المطلوب بالذات
فما ليس هو الكف لكان اى حرجا على عدمه لا فعل الحرام اذ ليس في الشئ الاطلاقي واحد وقد قلتم اننا كلف من ذلك لان اشياء كانت بالذات في
احكام فموجب العقاب في الالتماس في الدنيا باقائه احد فانه بالذات قد مر وانما يطلب الكف لانه وسيلة الى ما منع عنه وهو اى كون الوسيلة
التي هي الكف مقدور معنى مقدورية العدم وبها يظهر معنى ان امر بالقدرة الاستمرار فان بالامر الوسيلة ليست العدم والا اى فاعلم من المعنى ما ذكر
فما ليس لان لعدم من الالتماس بالعدم علم الوجود والعدم علم الوجود والعدم علم الوجود والعدم علم الوجود والعدم علم الوجود
ما دور على الاستدلال على عدم مقدورية العدم بان العلم انزل في ثابت قبل القدرة فلا يكون اثرها ما بان يجوز ان يكون استمرار بقاؤه اثر القدرة
وجبه النوع فظهر بان بقاءه وانما يكون بقاءه فيكون استمراره علم الوجود فلا دخل للقدرة فيه فترت ولها اى الالتماس لان العدم
لا يكون الالتماس في الوجود اشياء انما يتعلق بالكف عرفا ما بان شأ قبل ان شأ وترك فترت التوحيدي هو الفعل على اشياء دون ان تقوم الاشياء
لم يفعل وان لم يشأ لم يفعل مثل ذلك ان الكف واجبا ومطلوبا فيمن افعله عن الشئ منه يلزم ترك الواجب وهو الكف فيعاقب من تركه هذا الواجب
قلنا لا تكلف للمعاني فيمن افعله غير مكلف به فلا وجوب فلا عقاب وبهذا التعريف يجب العزم والالتزام على تركه جازا على عدم المقدور الواجب وفيه
انه يلزم ما يكون العقل لتساؤل الالتماس في العلم على العقل لا اى الالتماس في العلم على العقل لا اى الالتماس في العلم على العقل لا اى الالتماس في العلم على العقل
العلم بالاشياء لا يتسبب وانما ان الجواب المذكور ترزى وانما في الجواب ان كنت انما وجب تعديل حكمه من الشئ ومن الفعلة او قد يتحقق عدم احترام
بنفسه في الوسيلة من غير معياني الالتماس بسبب الوجوب هذا وسأصل اى ما في البحث ان الالتماس الذي يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالقدرة
اى بالفعل لا قدره وهو النفس في الامر الكف في العلم والعدم الالتماس في الواجب للعصيان فيكون تارة بعدم المقدور كما في ترك الواجب فان المقدور
لا يتحقق عدم تعلق القدرة وقد كان قادرا على تعليقه فيكون مقسرا ويكون عدم الالتماس تارة بالفعل المقدور اليه فاذا كان المقدور مشروعا
غير المعاني في فعل الاحكام وذلك لانه كسب القدرة شرا فيكون مقسرا او بالعدم المقدور بالذات الذي يترتب عليه العقاب فلهذا اى كونه معدوما غير
متحقق لا دخل له في شئ من الثواب والعقاب وادامه بذا فليقل له لم يكن عدم الفعل مقدور والم تترتب لا تتم ترك الواجب الا بالكف عنه وانما
يطلب والملازمة لان الموقوفة بالعدم في قدرته باطل اشار الى بقوله لان الملازمة ممنوعة فان الالتماس يكون لعدم المقدور فاذا كان واجبا وفي
ترك الواجب قد علم الواجب المقدور وان لم يكن العدم في نفسه مقدور المستتر في قايما من وحى الى انما لم يفعل من علم عدم الفعل بقوله تعالى

والاشرف فان قام به وهو النفس عن المولى فان اجتهدى في المادى من غير ان ينظر بما له فعل الصديق الموحى اليه قلنا ممكن ان يوحى على عدم الفعل قبل بل يوحى
 لكنت عنه بذلك هو ظاهر من كلامه نسب الى الاشعري ان تكليف قبل الفعل وفيه الى ان هذا مثبت عنه نعماء اخذوا من قوله القدرة على ان
 الشرط مع القدرة هو فيه ما فيه وهو اى هذا القول المقبول عليه غلط بالضرورة كيف لا يكون غلطاً بل يترجم عنه تكليف الكافر بالايان فلا يباح
 لم يوجب ان لا يكون ابداعى كما ان اصله لا شىء فاقه فوق هذا ويلزم ان ينفى امتثال فانه الايمان كما يتكلف وهو انما يكون باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف
 ولا يعلم التكليف اذ قبل الفعل وايضاً لا يوحى به اذ الواجب ان وجوبه لم يعلم به ومع ذلك الفساد يوجب جباة منهم صواب المنهاج ولله در الامام حيث
 قال هذا منه لا يرفع فيه فاعل نفسه بان يقول هذا منه يبنى وقال في الاحكام في تفسير النزاع التكليف ثابت قبل اى الفعل البته لا ينكره الاشعري ولا يقطع
 بعده اتفاقاً يؤيده اية البته وانما النزاع في بقائه حال بل هو باق حال حدوثه قال به الاشعري وابطل انه تكليف بايجاد الموجود وورد بان ايجاد
 الموجود بهذا اللاحق غير متحقق والمعم قرره بطر آخره قال وبطلان ذلك كما يقول الطلب بما عين وجوده لا بطر وهو اى طلب الموجود باطل بالضرورة كما ترى
 وقد يؤول الى ان المراد بالتكليف ايقاع الملكة في الكلفة ولا تشك في بقاءه وح لا يرد شىء والقول بان لم يلق بتجارب الطلب بل بقاء امتثال لذاته غير نام فان
 امتثال لذاته بالامر متحقق مما يفعل فافهم وما يقال في تصحيح ان التكليف يتعلق بالجموع من حيث الجموع وهو كحدث شيئاً فشيئاً على الترتيب فيلزم
 مقارنته بالحق وق لا يلزم طلب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد اجزاء والاخير منع انه لا يتم في الايات اذ ليس حدثها شيئاً فشيئاً فاسد لان الفعل اذا كان
 مستمداً كان الطلب المتعلق به محلاً الى الابد اجزئاً اجزئاً كل جزء من الفعل يتعلق به جزء من الطلب وكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب المتعلق به
 ظاهر فان قلت المطلوب بالذات ليس بالاجزاء الكان الطلب المتعلق به في الاجزاء بالعرض والطلب المتعلق بالجموع متحقق حال ابتداء حدوثه فتمت مطلوباً
 بجموع طلبه ان الطلب لجموع بما يقبل حدوثه فان حدوثه ليس في الاجزاء ولم يوجد بعض جزائه بعد وكذا كل جزء قبله فلا مستند اصلاً فاقول وانك لا
 قالوا الفصل مقدم مخرج اى عين وجوده لانه اثر القدرة واثراً بعد ورواذا كان لقد وافى التكليف به في هذا السجين اذ لا مانع من تكليف الاجزاء
 وقد انتهى قلنا لا نسلم انه اثر ما فانه لا تأثير للقدرة عندكم اصلاً لاني كسب الانى الايجاد ولما كان هذا الجواب جدياً فاسد الاثر لانه اذ اثار القدرة ما
 به القدرة المتوهمه التى هى باربعة التكليف عنده لم يكلف به واجاب بغير تسليم وقال ولو سلم ان اثر القدرة كما هو منه يهدا اذ لها دخل في كسب فلام
 انه يستلزم المقدرة فانه يجب بالاختيار ان اشئى ما لم يجب لم يوجب والواجب لا يكون مقدراً ولما كان هذا ايضا فاسد لا لانهم يجوزون الوجود من
 من غير وجوب وتبرج الحماز احد المتساويين وهذا صحيحاً حدوث العالم كونه مستند الى لبادى عز وجل فالكسب قد عرفت ان الوجود من غير وجوب
 باطل وكذا الترتيب من غير حجاب وتصحى حدوثه لا يتوقف على هذا بل يصح مع القول بالوجوب كما اشترى سابقاً لاني ان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار
 وعدم المقدرة وانه كما بينا سابقاً لم يكلف بهذا الجواب ايضا واجاب بوجه آخر وقال ولو سلم ان اثر القدرة مقدراً ولا نسلم ان لا مانع الا ذلك بل لزوم
 الموجود ايضا فان مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقاً من اهل السنة القامعين للمبدء واكثر اهل الابداء ايضا لو اتفنا وان خالفونا في كيفية تأثير القدرة
 لكن هذه القدرة موجودة قبل الفعل عندنا مشر الما تدرية وعند المعتزلة موجودة معه لا قبله عن الاشعري لانا ولا انما شرط الفعل اختياراً بل هو بل
 المشروط تدبر فانه تعالى ان يقول ان لقد لم المشروط على المشروط انما هو تقدمه بالطبيع ولا يجب بحسب الزمان وكان الكلام فيه فية غلط فاشترى الالهام
 ولعل هذا معنى على ما قاله المتكلم ان وجوب المعلوم من افعال المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية وان المراد يجب اخره صريحاً عن رادة المريد
 ولذا امتنعوا من ان يكون معلول المختار قديماً ولذا ثانياً لو كانت القدرة معه لم يترجم عدم كون الكافر مكلفاً بالايان قبله لانه غير مقدور على تلك الحالة ولا
 تكليف لغير المقدور ولا يصح الى قول من يرى التكليف الحالى اتفاقاً واجباً من قبل الاشعريه شرط التكليف عندنا ان يكون هو اى الفعل نفسه متعلقاً

والمؤمن قد يوافق التكليف
 ان يوحى به المولى

ان ولو سلم فاقول
 ان غير مقدور ان فعله انشأه

لا قدرة الا يكون من قدره متعلقا بما هو متعلق بالزمان وان كان غير مقدور لا كغيره لكن قدره الذي هو الكفر مقدور البتة يتبع التكليف كذا في المواقف فان قلت
 فيكون تكليف العاجز فاما عند عدم قاطبة فلا يصح نسبة الجحافل في الامتناع فيما كانت سبب في ما كان المكلف ما يبرح عنه ومن قدره فلا تتأني فانه
 اقول لا يمان مقدور لكافة البتة وليس كل شيء اجزاها اتفاقا فاما فيما مضى فانه لا يتحمل ان يكون قدره معلق بل الكافة فانه لا يسأل ان قادرا على الحركة
 وعند عدم المقدور الغير القادر عليها لا يلحقه عتبا كما في القدرة المتعديا قاصدا الفضل في استمرارية لكن لما كان لا يتحرك كلك الكافة قاطبة في الايمان
 فمن روي القائل من قدره من القدرة التي عند عدم كالمؤمن فانه غير قادر على الحركة اصلا والفرقة بين ايمان الكافر وحركة المؤمن ضرورة وان كان
 مكافئة انما ان القدرة المتعلقة بالعمل لا تتجسم في الشرط الذي يوجد الفعل بها او تحقق الصدق تعالى من حيث يستمر استطاعة وجميع الفعل البتة كما روي
 من الامام العام في الرواية اقول هو الا لا شرعي بل اذا ما انكاه القدرة لربا فلا شرعي بل من ان يتقوه به فضلا عن ان يتجده من هذا لكن كما جاز ان
 ولم يتصور في رده فلو ان القدرة لا يكون قبل الفعل ونقلوا كذا في ما شرعنا فيهم وقد مر في الامام في الذين الرزى الذي من متبعية اين وهذا في القدرة
 احوال في اشارة الاشعرية قالوا اولانا متعلقة بالمقدور كالمعنى الضرب بالمضرب ووجوده متعلق بهذا النوع من التعلق بدون ان يخلق محال وهذا الدليل
 الذي يشكك انه لا بد منها الاستطاعة المذكورة قلنا اولانا منقوض بقدرة الباري عز وجل فان الدليل في ما مضى انها ليست مع المقدور والارزاق
 قد مر في الامام في ما لا تسلم انها متعلقة بل القدرة مقدور لا صلاحيه التعلق فلا يستحق وجوده المقدور وقيل لو اننا انما عرض وهو لا يتبعي زمانين فلو قدر مت
 على الفعل قد درست عنده فكله متعلق بالفعل فامتنت فائدة خلق القدرة قلنا لا تسلم ان العرض لا يتبعي زمانين وشمع الله عليه دليل ولو سلم عدم التباين والاشطر
 في التكليف الطبيعي الكلية التي يتبعها في الابد انما هي في المقدور على الفعل حري ليس منها وقالوا اننا لا يمكن الفعل كالبكاي قبل انفسه فلا يكون مقدور
 قبله فان لم يكن القدرة قبل الفعل فهو قاصدا كما شرعي لا منقوض بقدرة الباري عز وجل في الوجود ومع فبالية على نفسه متبعية بالذات والابواب امكان
 وجوده وان كان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل هو من مميزات القابل في جميع القدرة الواحدة فيمتثل بالامور المتعددة فاما في ما مضى فانه
 لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالامور المتعددة مطلقا لا معا يكون نسبتها الى الضدين على السواء ولا بدلاني زمانين بل قدرة هذا الضد غير
 قدرة الآخر مستقلة قسم الخفية القدرة المشروطة في التكليف الى مكنة مقدرة بسلامة الالات ومحنة للاسباب وهو كفسية بالارزاق قال في القدرة
 الحقة بتأثير فعل انما يشاء ان يفعل فبدأ لا في قدره بل في قدره بسلامة الالات فان عديم الرجل لا يقدر على القيام والى ميسرة في قدره عليها فضلا عن
 بالميسرة في قدره بها وقد الانسان مع ليس فلا بد من ان حصة اسباب البسطة في القدرة الاولى بشرطها اذا دلل انجب كس ان كان الفعل به مع الحرمان
 وقوله في الواجب القادر الا اذا نوى ما هو الواجب المشروط بهذه القدرة فقط علينا لا لابل وجوب القضاء فان فوات الواجب به لا يقتضي لم ياتهم
 وجوب القضاء ان كان له خلف واللا يمكن له خلف كالعبد فلا تساءل في عدمه والاشترط في عدمه وان قهر ونوت القضاء اتم مطلقا سواء كان له خلف
 وجوب القضاء او لا وان لم يكن الفعل به مع الحرمان غالبا وقوله واجب الاداء لا يعينه بل لشرط عليه القضاء كالا لاية في اجزاء الاخير من الوقت بحيث
 الواجب خلفا فالزفر فانه لا يقول لا وجوب في هذه القوة فلا قضاء لا اعتباره قدره في حكمه للاداء حتى فقد المكلف قاضا عاده كيف لا وادى فرق بين
 الاداء في بذكر الجبر وبين حل الجبر فانه لا يتصور ان منه بالقدرة الموجب وكلاهما مكنان بالمشيئة وقال في التحريم وانما يجب عليه ان لا يقطع بالان
 اي يكون في اخر الامكان الاستعداد بايقان الصدق تعالى الشئ كما في من يوشع على نبينا والرو عليه الصلوة والسلام حين عرى الجوابية وكذا الشمس
 يغرب فقال الشمس حتى لا يدخل لئلا السبب فلما فرغ عن القتال وهما مسلم غرت وعن سليمان في نبينا والصلوة والسلام حين كادت صلوة
 لقوته اقول يلزم عليه ان لا ينقطع بالتعقيب في قيام احتمال الاستعداد وقد تقطع وفيه انه يلزم عدمه لقطع داي ليل على انما في يومه اليه الاستعداد

بجواب

المازود والواجب التمسح الوقتي ولا يتعارض فيه بل في التمسحين أو بالذات البسيط أي بالذات والآخر والاضيق والاضيق بطلان القول بالجزء والانه قد امتد
 وانقسم وفيه ان له ان يتبع الشئ الاول ويحول ان الشئ الثاني لا يمكن ان لا يتبعه الا بغيره او وفيه المقابلة شرعا بازدياد والجزء وفيه تعلق بان
 الوقت في زمان الحركة من بلوغ الظل متعين الى الغروب والمازود ولا يتعارض فيه فحق ان الكلام في التمسحين فاما وكيفية التمسح المتأخر والآخر الواسع
 لا الأخير العلمي فان النزاع انما وقع في ان الاصل في الجزء الأخير الذي لا يسع الصلوة في الواقع بل يجب عليه شئ واحد والآخر لا امتداد او بالبقاء التمسح
 الوقتي ويجب الاداء عقبيا بالاتفاق وفيه ان التمسح لا يقطع في التمسح الواسع بالتمسح لا احتمال الاستدراك بالاقامة فصار القدرة على الفعل فيه تامة
 وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليعتبر عليه القضاء وكلام الامام محمد في الاسلام صحيح فبقائه لا يحتاج الى سبب لوجوب ذلك جزء من الوقت وتحتل
 لوجوب الاداء في احتمال القدرة الى تحقيق القدرة وجوده والان ذلك بشرط حقيقة الاداء ما ساقا عليه فلا لا يسبغ غسله فلو لم يكن توجب القدرة
 كيفية لوجوب العمل شرعا وانما العمل الى السبل لا يشرع عنه فوات والاصل وقد وجب احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بل قد قضاهما
 كما كان سليمان صلوات الله عليه قالوا ان يترك لا يقطع بالقضاء والآخر لا يقطع بالبقاء والتمسح بالبقاء والتمسح بالصلوة مع امتداد ما في كل
 هذا الصغير اجاب بقوله وبطلان الطباق الكبير مثل هذا الصغير مما يمنع من امتداد ما في كل هذا الصغير اجاب بقوله وبطلان الطباق الكبير مثل هذا الصغير مما يمنع من امتداد ما في كل
 بالبقاء والآخر لا يقطع بالبقاء على جزء الزمان هو بدعي الاستحالة وان اذ اذ بقاء الوقت بازدياد الاجزاء وفيه وعليه ما اورد على
 التحريم واما ثانيا فلان التمسح الكبير مثل هذا الصغير لا جواز له على فرض الجزء الثاني لا يتبعه فانه لا يوجب الا بغيره فاما وكيفية التمسح المتأخر والآخر الواسع
 لان التمسح غير واقعة عليه حدراهم واما ثانيا فلان التمسح الكبير مثل هذا الصغير لا جواز له على فرض الجزء الثاني لا يتبعه فانه لا يوجب الا بغيره فاما وكيفية التمسح المتأخر والآخر الواسع
 العلم لوجوده لا العلم بالقضاء قال في غير ذلك لان حقيقة التمسح في ان الفعل لوقت ان ادائه وانقطع به لا يكون الا بعد الانتهاء وقدرته فان
 قبله ليعمل في هذا كما جعل في الاية من الامكان الغاوي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف منعها وانما هي في
 تقرير الكلام القول بترتيب القضاء اما على نفس الوجوب كما في التمسح وهو ان يكون بالسبب قد وجد وهو الجزء الأخير والآخر والآخر لا يتبع
 الاداء فلا بد في السبب من الحياطة ولا قبل من انما منها ديانة لشكل احوال سبب الاداء والقضاء واجاب بطلان الامارة بالامر لا الامارة عن الاول
 بان الحياطة بين السبب من وجوب كيف شئوا والشرع سبب لوجوب الصلوة مع انه لا يمكن للحياطة وعن الثاني انه قد يوجب في مسئلة الحاديات
 ان نفس الوجوب للاداء الثاني في الزمة هو وجوب القضاء وقد بينا تحقيقه فيكم لكن بقي هذا كلام غير معين هو ان القضاء لسبب وجوب سببه
 في الزمة وان كان خبر بالكن لا يكون الا الى ما يكون صاحبا للوجوب وقد مر ان الحال المتأخر لا يصلح للوجوب معها وان فالمة الوجوب صحة الاداء
 وهذا غير ممكن فان الوقت لا يسلم في العادة بخلاف التمسح فان الاداء في الزمان لا يكون في العادة كما ينبغي هذا والاداء علم باحكامه او غير تب عليه
 وجوب جزء من الاداء كما في التمسح لان القضاء لا يوجب قضاءه فبما تلتا وجوب عليه حفظ هذا الجزء والجزء في هذا ما وجب الجزء من الواجب الذي
 يسعه الوقت الأخير باذنه وجب قضاءه اكل صيانة الا ان وجوبه هناك بالشرع وبهذا قبله وهذا الذي في ان الشرع انما امرنا بالصلوة في
 هذه الاوقات الا بالجزء انما استقل الا بل في ضمن الكل فاذ لم يكن لكل مكان في العادة فان شرط وجوبه فلم يجب اداء اجزائه التي يسعها الوقت
 الأخير بخلاف الفعل المقدر فان الشرع متحقق ووقع ما دى به ليجب صيانة بالاتمام هذا فنقد بان ان الاشبه قول الامام محمد رحمه الله تعالى لكن لا
 في المختار فتدبر والضعف والما القدرة الثانية فشرط لوجوب بعض الواجبات فيستقيد بها الوجوب اي وجوب الواجبات المشروطة بها حتى
 لو فانت هذه القدرة سقط الواجب من الزمة بخلاف العكس او بقوا تمهالا يسقط الواجب عن الزمة فان كل سقيط الاثم وان لم يقدرا صلا يبقى الذي

مستغنية ولو ائخذ في الاخرة ولهذا مكره ان يحرج قوت الزاد والراحلة فانها قدرة متممة وكذا لا يستقط صدقة الغنم لقوات المال فان الثواب فيها
 قدرة متممة لانها لا تفسد الا بالفساد كما قالوا لا الزكاة فانما وجبت بالقدر الميسر فانه متى قليل من كثير لانه خمسة من اثنين فهذا الميسر اجد اجول وانه
 اخر وهذا اي يكونها بالقدر الميسر فمقتضى وجوبها بالهلاك اي بالال الغناب ولو وجبت مع الهلاك اتسبب الميسر ولو لم يبق الا القوت بالدين اذا
 في مشغول بالحاجة الاعلية فلو وجبت لزم العسر العظيم ونفسه الشريعة بهذا كلام جيد هو ان الذي ثبت من الشرع من الميسر في اجاب الزكاة
 لا مرد له لكن لا يلزم منه ثبوت ميسر اخر وهو سقوط بالهلاك وليس فيه انقلاب الميسر فان الميسر الذي كان لم يثبت لكن لم يثبت ميسر اخر ولا باس
 به نعم لو قام دليل من الشرع حاله عن لزم ان يثبت في قوت اذا الزكاة فان لان يجوز ان لا يخر الى اخر العمر وليقت في هذا التاخير القدرة الميسرة فسقط
 الوجوب ولا تجب عليه الا دليل من قبل الشرع واعتبار نوع من الميسر لا يوجب له وجوب اخرنا ان دفع ما في التلويح بان مع انقلاب الميسر امره ان كان وجب
 بطريق اجاب اقليل من الكثير سموله فلو دلت على اقرب الهلاك يفتي غرامه بان الاتفاق الى القوت من الشرع فلا باس فاقبل مسئلة لا يشرط
 القدرة الممكنة للقضاء اي لوجوبها من لان الاشتراط الى لا يشرط القدرة للوجوب انما هو لا تجب التكليف لا غير وقد تحقق التكليف لا يجزى
 الاداء معين وجوب القدرة وجوب القضاء بقا وذلك الزاد والراحلة اسبب اي سبب وجوب القضاء فاقول الميسر الوجوب في القضاء للوجوب كثر
 القدرة التي هي شرط الوجوب فاقول الميسر القدرة بشرط الوجوب القضاء وفي نفس الامر يجب القضاء والواجب ان لا يخر في الزكاة وفيه نظر من وجوه
 الاول قد بينا ان مقتضى استحباب سبب ليس لان الوجوب لا يشرع في شئ بل بالواجب كما ان وجوب الاداء فاقبل مثله وان كان اسبب فيها
 واحد او كان التكليف بالاداء متغنيا ما عندنا من نفس القضاء كما متغنا عنه وكذا نفس الوجوب واحد فهذا ليس من باب التكليف واذا كان
 متجوزا فلا بد من قدر متجاوزة الثاني سلمنا ان تكليف القضاء وتكليف الاداء ولكن لا يلزم عدم اشتراط القدرة القضاء يجوز ان يكون لبقاء
 القدرة بشرط البقاء الواجب كما انما شرط لا بد من الواجب الثالث ان الدليل على ان التكليف بالاداء لا يشرع فيها فان التكليف يتوقف على
 تصور الاداء كما قد استحيل في نفس الامر لا يخر في نفسه وسقطت تجل عليه تعالى الرب ان التاخير لا تكليف عليه ومن ذلك سبب القضاء ونفس
 القضاء وتكليف جديد فلا بد من القدرة وكذا المسافر من الصوم والغير لم يجب القضاء الا القدرة متجوزة لم يخر بالترك بالقدرة وقد
 على التاخير بيان الملائمة ان المكلف تاخير صلاوة القضاء وسياهما الى النفس لا يخر وقد نأت هناك القدرة فلو سقط الوجوب لم يخر في التاخير
 كان جائزا ولا اشتم في الجائز وفي نفس الامر قد ارتفع الوجوب فاما الميسر وفيه نظر اما اولها فانه يلزم ان لا يشرط في الحج وسائر الواجبات المتجوزة
 نفس القضاء القدرة فان لان يجوز الى اخر العمر وقد امتقت القدرة فيلزم ان لا يشرط في الحج وسائر الواجبات المتجوزة فلو سقط الوجوب
 ولو لم يكن تفاد كما يدل عليه الدليل الاول اما ثانيا فلان التاخير الجائز التاخير الى اخر الاوقات من اكثر التي تسع الايمان بالقضاء فاذا
 اخر عن ذلك الوقت الى النفس لا يخر في نفسه بقوله التاخير الميسر شرع في محجوز ان الميسر القدرة للقضاء ويكون للتاخير الى اخر اوقات القدرة
 لا الى الوقت الذي يكون فيه القدرة لم انه لا مرد عليه نعم لا يكف الله نفسا الا وسعها اجاب بقوله نعم لا يكف الله الاية نفسا الا وسعها بالاداء
 فان قلت فاني انفس اجاب بقوله وقد نص في صريح القضاء والصوم والصلوة فانما شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظر اي نعم فانه لم لا ينفس تلك
 النصوص بهذه الاية بل العقل على تخصيص تلك النصوص فان طلب الامثال من غير التاخير من الاستحالات العقلية فلا يجوز عليه سبحانه ان يقول
 اذا وجب الواجب الى محجوز الا فيكون صلاها فيه وعدم القدرة في القضاء فالتاخير في عدم التقصير منه في ترك الاداء فلا في ترك القضاء
 والاعذار بالصلوب وهذا غير وار ولا نعم لو تمون في هذه الزكاة لم يعلم انه قد غفل الزكاة بالاداء وقيمت بعد القضاء والوقت فاعتر بغيرها

بإتيان أصل فالوجوب لا يثبت في ذاته واحد قطعا فيقول لا يشترط القدرة لبقاء الاستئصال لانه بقا وجوب سابق قد كان قادرا على تفريقنا
 ولم يفرغ حقيقة شغول في النفس لانه قبل البقاء بالانسان والتفريقها والقدرة حالية ثابتة واذا لم يبق هذه القدرة ايضا بقيت مقابلة به الاستئصال والقدرة
 المنفردة او لا ثم ينادى ام معقول ولا يدعي عليه شيء ويحكم الدليلان تقرير الاول ان استئصال لذته بالاداء باق حين القضاء والامر به امر متفرغ ملك
 لذته ولا يشترط القدرة لهذا الاستئصال وليس هذا الاستئصال من باب التكليف وكذا التام كاشفة ومث شغول تحال النعم وتقرير الثاني في كونه
 كين في لذته شيء فلا وجه للتأثير وهو ظاهر ولا يحتاج الى تخصيص المكسبة لا يكلف الشاهد او بهذا الاستئصال ليس تكليفا وانما يكون لو طولت عدم
 القدرة بتفريقها قال بعض المشايخ ان الاداء والقضاء سيان في اشتراط القدرة والاداء كما يشترط وجودها او ادعيها وانما اخبر الى النفس لا يشترط
 بالقدرة المتوجه لاحتمال امتداد هذا النفس لكن لما كان يجب عليه القضاء عينيا بل يرتب عليه كلف وهو لا يصح او لا ثم بعد الموت وهذا ايضا قريب مما ذكر
 واحاصل ان نفس شغول لذته بالقضاء لا يشترط القدرة لبقاء الاستئصال لكل الواجبات واما طلب لقاءها تفريقا لذته فيشترط القدرة له
 اذ اذ كان القضاء ابتداء او قيا وهذا الذي يقتضيه قطع ان رادوا بهذا القدرة فكلامهم تام ولا مشكل وانما اعلم بحقيقة احتمال
 الباب الرابع في الحكم على المكلف بما عليه من التكليف من حيث التكليف عند الله في نفسه لا التصديق والاطمئنان الكافر لعدم التصديق ويلزم الدور
 كذا في الحاشية ولزوم الدور اجل شرعية الحكم فلا يمان موتوف على توجيه التكليف وهو على الايمان ومن يقول بعقلية وجوب الايمان لا يبين
 حاشية واقضا بعض المحوزين التكليف الجمال فيلزم كشره وخالفه بعض اخرون منهم لنا ان التكليف طلب لوقوع منه شيء من كلفه امتثال اى الاجل وتوقعه كالتام
 كما يراه معشر التكليف بالتحمل او طلبه لوقوع منه ابتلاء اى الاجل لا ابتلاء بانه يعزم على الفعل ويشترط له لا امتثال كما يراه قائلو التكليف بالتحمل وهو اى
 الوقوع امتثالا او ابتلاء بمن لا شعوره صحيح لانه اى الايقاع امتثالا او ابتلاء بقرع العلم وطلب الجمال محال على ما هو هذا لا يمتنع من قائل التكليف بالتحمل لانه
 لا يسلم على راحة طلب الجمال محال فلا يمكن ان استدلو بهنا فالاولى ان نفي ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وبذلك يمتنع ما لا شعور له فاستحال
 التكليف لاستحالة الفائدة فمال قيل للمازم الضرورى ان التكليف بشرط عدم الفهم محال في زمان عديم وليس الفهم محال في زمان عديم فكذا التكليف
 المشروط به فان اريد ان طلب لوقوع امتثالا او ابتلاء محال ممن لا شعور بشروط عدم الشعور فاللازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور والمسمى استحالة
 في زمانه وان اريد ان طلب لوقوع منه محال في عدم شعور فممنوع اقول في الجواب بالثابت ان العلم من ضروريات حقيقة التكليف ولو ازمه من ضرورة تصور
 الامتثال والابتلاء والذين هما فرع العلم والشعور فوجوده بدونه اى وجود التكليف بدون الشعور محال لانه وجوده بشرط وجود العلم والشعور والجمال محال
 في جميع الاوقات فالتكليف بدون الشعور محال في وقت عدم شعوره المطلوب واستدل بوجه التكليف العاقل بوجه تكليف اليها ثم اذ لا مانع من تفسيرها الا ان
 الفهم هو لا يمتنع على هذا التقدير فيها سيان قيل لا نسلم انه لا مانع من تفسيرها لانه لا مانع من عدم الفهم على العمل بالمائع عدم شعوره والفهم ولا نزاع في اشتراطه هذا في بعضنا
 الضرورة ان الانسانية لا دخل لها في الباب الوجود الفهم فالانسان الغير الفاهم والبيهة سلوسيان والاستعداد والمجرد من غير الفعلية لا يوجب الفهم
 حالا فلا يصح التكليف حالا والاصح تكليف البيهة اقوال لا تترك في اشتراطه بل فيه نزاع ايضا فان المناهضين في اشتراط الفهم هم المحوزون التكليف
 بالجمال لا غيرهم وتكليف من الاستعداد ليس بعد من التكليف بالجمال هذا هو غير واق فان هذا القدرة لا يلقى في ثبوت النزاع بل لا بد من نقل فاز
 طفر فلا دخل لو نتم مجيزين والافلا وجه له لي الحق في المنع على راسهم منع بطلان الثاني فان تكليف البيهة ليس بعد من تكليف الانسان باجمع بين
 ائقنينين واذا قد اجازوا هذا في غير ذلك واما على هو الحق في الواقع فلا سماع للشيخ فان بطلان الثاني ممن ضرورى ومجمع عليه على ما قبلوا انه
 لا نزاع فيه على ان عدم استعداد اى الفهم في البيهة مع تماثل الجواب كذا انما كانت او جهته لان كلما مولى فله من جواهر فردة لا غير والنزوح

هذا هو المطلوب

شارك من غير موافقة مع القول لوجوب عليه وعلى الثاني فالوجوب حادث فكذا الإيجاب لأنه متبني معه فلا تكليف في دأبل في حقيقة
التكليف دأبل لا يتعلق في عدم فلا تكليف أما نحن فلا يرد علينا لا يجوز تعلق الامر بالمعذور والإيجاب من غير تحقق الوجوب وبالعكس أما الإيجاب من
غير وجوب ففي المعذور وبالعكس فالوجوب ليس بمتبني عليه الشرع كما روي عن الأمام العام في حقيقة هذا الكلام بعض الاخبار الذي يفتقر إلى الاعتقاد
صاحب الحكم رحمه الله قال مطلق الاسم إلا أنه لا خلاف بيننا وبين الشيعة أصلاً فإن معنى تجويزهم التكليف للمعذور ما يتجسد لوجوبه بشرط التكليف
التعلق به الحكم ولو لم يعلق المتأخر أيضاً مكلف عن عدم ونحن لا نيكفر ذلك قال في هذا الخبر في البسيط الوجوب المتبني خياره ليس بحسب عدم
ولا يلزم منه اعتقاد الإيجاب ولا التكليف الإيجاب ذلك فإن التمسك الذي بيننا وبيننا هو زائفة وأما ما وجدنا في الأخير كيف الوجوب عند عدم هو من
أفعل ما وجدنا مع التعلق بالامر ولو لم يكن في عدم تعلق لم يكن سبباً وجوباً وأما الإيجاب فمعنى أفعل من هو قائم بالامر وهذا القيام حاصل أبداً
وأما الوجوب والإيجاب إلا أنهما اعتباريان وفيهما مطاوعة فكلاً ما ينبغي أن لا يردك عن عدم والامر والوجوب المتبني بخياره للمعذور وفيه لا يلزم
عليه ما مررت وجوباً اعتبارياً لا شرعياً ولا ظاهراً يقال الوجوب والإيجاب لثقلان ثابتهان في المآزل والاستحالة وكذا حال التام والتميز أن ليس في
الأصل الفاعل في الإيجاب المتبني التعلق الخبر فلا يتحقق إلا عند وجود المكلف وقوله وإيضاً فقد واجوب عنه بوجوهين ثم قال مطلق الاسم ولو الأمر
السابق على الشرع فوجب مشيئتنا الكرام كالشيخ الإمام علم الهدى إلى المذهب المأثور يرد لفساكن حاصلهما أن الأحكام مدركة قبل ورود الشرع ولا
منه ان يكون بلا امر وكيف والامر قائم بذاته تعالى ورد الشرع بامر لا دأبل الشرع كاشف فكذلك العقل عندنا كاشف عن الأمر في بعض الأحكام فتدبر
لنا ولا يكون المعذور مكلفاً لم يكن التكليف أولياً لتوقفه على التعلق ولو تعللنا فادخلنا المكلف لم يتعلق به في المآزل ولا يجوز وفيه متبني يتعلق به
والثاني بطريق آخر إلى أن كلامه تعالى أن كلامه صفة له تعالى فيكون قائماً فيستحيل حدوثه لا متعلق بقيام المحاور بذاته تعالى وفيه ما فيه لأنه لا
على المقترنة فانهم يقولون أنه ليس صفة قائمية به سبحانه بل لا يتعلق في متكلم بكلام قائم بحججه قالوا ليس خبراً من قبل لا تصدق بالمشق من غير قيام
المعذور فإن منكم شق من التكلم وهو طبع صفة تعد ولا يلزم منه كون الكلام صفة ولأنه لا يتم على الكرامة القائلين بقيام المحاور بذاته تعالى
كذلك في الحاشية والكنى على الاستيعاظ بان ضابطه اعتقاد لا يضر التامية كيف ومسئلة كون الكلام صفة له تعالى غير مخلوطة بطلعية لأوجه الترتيب والارتيا
فيه الأثر كيف قال الإمام أبو حنيفة من قال بخلق القرآن فهو كافراً قالوا من الكفر أن لا من الكفر وكيف صبر الإمام أحمد على استحال التعذبات ولم
يجز، فلما نهى على اللسان فضلاً عن الإنكار وانظر إلى ما قال الإمام الشيخ داود الطائفي عند طول هذه الحادثة قام أحد مقام الأنبياء وسئل الإمام
الهام جعفر بن محمد الصادق كرم الله وجهه وجوده بأية الكلام عن القرآن بل هو خالق أو مخلوق فاجاب القرآن كلام الله غير مخلوق وبالحكمة
مسئلة عدم خلق القرآن وكونه صفة قديمة مجمع عليه جماعاً قطعياً لا شعراً فافهم وكذا لا يضرنا في الكرامة في امتناع قيام المحاور به تعالى
فتدبر المشركه قالوا لو كان التكليف قديماً يلزم أمره من غير متعلق موجوداً فقدم الأمر لا موزوناً له مسفة وعجبت وهذا لازم عليهم في الكلام للفظه أيضاً
فانه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في صحيح مسلم وغيره من رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سئل في التورية قبل أن يخلق آدم بالبعين منه فصح أنه ربه لغوي
وهذا خبر من غير متعلق وهو كذا بما هو جوايزكم فلو كان الأمر يلزم من ذلك إلى السفة لم يثبت لو كان الطلب في الأزل تخليلاً ولا نقول أما لو كان
سبباً متعلقاً بغير وجوده مع صفة التكليف فلا يلزم كأم الرسول صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين وسلم في حقنا وبذلك انتم في ما قبل أنه لا يصلح
تعلق التكليف بالمعذور وكيف لا دأبل تحقيق التعلق بدون التعلق مع ضرورة أن الإضافة لا يتحقق بدون المضاف إليه والتعلق إضافة غير
الامر والمأمور وذلك لا بد فاعلان لا متعلق المذكور في التعلق التبعي وأما التعليق فلا يحتاج إلى تحقيق المضاف إليه وليس تعلقاً متحققاً بالفعل

والمأمور

والطلبية

المدح والثناء

الاعتناء

شرح مسلم التوبة

١٢٢

الاعتناء

فليكن العلم قدراً فاعلم في الجواب اسفه والعبث من صفات الافعال ولا تصنف لها الكيف والكلام لنفسه من الصفات دون الافعال
 فلا تصنف بها فلزوم اسفه والعبث مما قول لابل تصنف بعض الصفات التي كيف لا الامر طلب تصنف بها اجماعاً على ان عبد الله بن مسعود
 من الاشاعة اى من اهل السنة والجماعة وكان مقدماً على الاشعري ذهب متخلصاً عن هذا الزوم لزوم اسفه والعبث الى ان كلامه ثم ليس كذلك
 امر اولاً ونمياً او غيرهما من الافتقار والاستفهام بل تصنف به في الامايرال بعدد يوث العلاقات والمتعلقات بل التقدير هو الامر المشترك
 بينهما والاقسام حادثة وقد رأت في كتب بعض المحدثين انهم حكموا بكون هذا الرأي مختاراً وادروا على ان هذه الاشياء من الامر والنهي وغيرهما
 انواع للكلام وليست وجودية كسائر انواعها فلا يصح ان يكون ما لا يتعدى قدم المشترك واجاب عبد الله بن مسعود بجمع انما انواعه بل انها عوارضه كسب
 عروضا تتعلق وهو حادث ويحوز غلوه عنه وكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه امر ونهياً ويمكن الاستناد بان كلامه تعالى واحد معين فلا
 يكون حباً صادقاً على السخا نوح المختلفة اقول هذا الجواب غير تام فانما سلمنا انها ليست انواعاً ولكن لا شك في انها اقسام ووجودها قسم بدون
 وجود قسم ما محال ان كان انقسامها بقدر العوارض او قال لوجود القسم بدون هذه العوارض فيلزم عليه القول بوجود قسم ما يدرك في العوارض وهو
 بطر لا يعمل مع امره فلزم ثلاث الفرض فذا وقال ان التقدير هو المشترك لبعث قدمه يعلم ان كلامه تعالى واحد انى لا يتكلم فيه في ذاته ولا اقسام
 بل انما يتعدد وينضم متباعدة العلاقات وبقا قال القطان ان نفس في الازل تعلقاتها تقدر ذوالاقسام ثم هو صالح لان يتعدد فيها لا يزال بعرض
 العلاقات المستندة فيكون كلياتها قد على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما ولا يتطابق به جرح قوله بوجود القسم بدون قسم ما محال مطلقاً
 مردان فخصص القسم الكلي بغيره فافهم في هذا معنى ما في الحاشية انه فرق بين القسم بالعوارض وبينها بعد عرض العوارض وبينها التقسيم من قبل
 الثاني وعروض العوارض فيما لا يزال فوجود القسم بدون الاقسام فيما لا يزال محال لكن الحق ان المعنى المقصود فيه التخطيب لا العقل ووجوده بدون
 قسم ما ولا يخفى ان قصد التخطيب بالفعل المستعمل في وجود الاقسام ما قصد التخطيب فيما سيكون فلا ميتدعى الاتمقن الاقسام فيه السرفه بان
 التخطيب لا يكون الا في التخييل فلا يتعلق في الازل لا بمنته صحة القاعدة لا غير وهو لا يستدعى الاقسام بالفعل ذلك ان قول الله سبحانه
 في الازل للمؤمنين بايمانهم واشهر في وقت وجودهم بشرائط التكليف ما مرون عن كذا ولا يعلم دخله التثنية فيلزم ان لا يتقن التكليف فيما لا يزال
 ايضاً لانه لم يعلم ان ذلك وهو بطر فحينئذ في ثبوت الامر والتعين بتقليان فلزوم وجود قسم ما واليقع لا يكون بالمعنى ومطلقاً اى عين وجعل الكلام
 لم يصير امر ونهياً ولا شئاً من الاقسام او لا يتعلق للكلام بتصل المكلف وقد سيجاب عنه بالانتماء من عدم كون المعنى مطلقاً منه وهو فاسد لان
 اعتراض اسفه والعبث انما كان على تحريمه ككيفية المعنى او من انكار ذلك لا توجب للمايراد فلا يصح استخلاص عنه هذا الوجه وقد كان القطان انما
 قال هذا الكلام متخلصاً عن الايراد المذكور الا ان اية المعتبرة كانت كذا يوردون اعتراض اسفه والعبث على قدم الكلام فاستخلص هذا الحق انه لا خلا
 بينه وبين الجمهور في ازالة التكليف التعلقية كما قال طبع الامر لا لانيته كماله او بالامر والهي المنفصل الامر والنهي المنجزان مع مرجع الى ما ذهب اليه
 الجمهور لا شبهة في ان عروضا هذه العوارض فيما لا يزال قطاً على هذا لا بد عليه شئ من الوجوه المذكورة والمعتبرة قالوا لو كان الخطاب انما يلزم
 قدم عدم التناهي فان المعدومين غير متناه فلذا لا يتصل بهم من الخطاب فان المتعلق يزيد في المتعلق بعدد اجواب ان لا تعدد في الخطاب لمتعلق
 بالذات وان تعدد العارض لا يسبب تعدد العلاقات بعدد اعتبارها في فانه اى خطاب صفة واحدة ازيلت لا تعدد كالعلم والقدرة واقسامه الى لا فرق
 والانواع بسبب العلاقات لا يحكم بالتميز الذاتيات هذا كاقسامها فان قلت هي بيان التعدد فيه بسبب العلاقات اعتبارى لكن العلاقات ليست
 اختراعية مخقة بل لما قطع من شئ لواقعي واللازم كون الامر والنهي اختراعية فيلزم فيها التسلسل فليس معنى كونها واقعية ان الخطاب انما

الى شملته صلاح لان يتبين عنه التعليل لان التعليل امر موجود في اثنين قتال ثم الاشكال سابقا من الاصل لان المكلفين محصورون بين
 وجود آدم عليه الصلوة والسلام وبين اتيته نعمتنا من ولد التعليلات فمال في مسكنا فعل المكن بالذات وفي العادة احتريه عن المحال
 بالذات فان التكليف غير صحيح والعاوي والتكليف به غير واقع الذي تمت شرط وجوبه احتريه عالم يتم شرط وجوبه احتريه ان لا يصلح وجوب
 وتكليفه عند انذار العلم الامتناع شرط وقوعه من المكلف احتريه عاجل شرط وقوعه وراؤ قوله عند وقت ههنا على ان المعتبر في امتناعه شرط
 ذلك الوقت ان لا يعدم وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت بل يصح به التكليف اليه يصح التكليف به قال المجبور يصح التكليف به بل يقع خلافا لفتوى
 والامام في احاشيته منها بايتبا والزم من المية وقت سماع التكليف كالعلم والحيوة وهذا هو الذي يخالف فيه الامام وههنا ما لا يتبادر كافتاء
 الارادة لايمان الى اجل وهذا الاخلاف فيه انما فعله بالاختلاف في المنة فانه ظان ان الحيوة والعلم من شرط الوجوب وكذا التميز والاشراط
 الوقوع فالفرق بالتبا ورواها لاسي له وفي صورة اجمل من الامر يصح التكليف اتفاقا لا يقال كما قال في التحريم قد تقدم في سلة امتناع
 التكليف بالمحال لان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الدار تعالى التلاقي ومعلوم ان كمال التلاقي فباستثناء شروط من شروط اذ لا ياتيها
 المتعذر فلهذا اتحد ما علم الدار ان لا يقع في الوقت وما علم الدار ان يتحقق شرط من شروطه فحكاية اختلاف ههنا من انقضاء التعليل من لا اتفاق
 لانا نقول للاجماع كان بالنظر الى الامكان الذاتي واصح وذن الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين في شرح المحقق عند نقل الاجماع
 قال الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الدار ان لا يقع وان ظن قوم انه ممتنع بغيره فاختلاف ههنا في الوقوع للتكليف بما علم انتفاء شرط
 من شروطه بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية واعلم في كلام ابن الحاجب ههنا انهم وقع لفظ الصحة فالمناقضة لازمة عليه لعدم ارادة
 الوقوع من الصحة لرفع المناقضة غير بعيد لكن دليل المجافين ياتي عن هذا الارادة وقد قال في شرح الشيخ عند نقل الاجماع بل على
 والخط في كلام شراح المحقق انهم يبرح الى ما علم الدار المعنى وان كان قوم ظنوا ما علم الدار عدمه متنع باكتفاء على صحة التكليف به ليعقوب
 الاجماع نعم ان يصح خلاف احد من يدعي الدين فضلا عن نقل امام الحرمين الذي له يدلول في العلوم الشرعية كيف ويلزم ان يكون
 المصطلح في مات على كفره غير مكلف كابي جيل ذلك العاصي ونيتي فاما ما يبلغ الرسل الى المصيرين لعدم كونهم مكلفين بل يصحير بعضهم وكفرهم
 لعدم كونهم عاصيين في كفرهم تارك المامورية المتكبين للمعنى عنه واما شناعة فوق بانه اشاعات فالحق انه لا خلاف فيه بالنسبة لولم يصح
 التكليف لما علم انتفاء شرط لم يعلم ان مكلف قبل وقت الفعل يجوز ان لا يوجد شرط من شروطه وانما شعور المكلف والتالي ليطم وكذا التعليل
 وقد امكن قوم العلم بالتكليف قبله فنعوا بطلان اللازم وذلك لانكار شرط للاجماع على تحقق الوجوب بل المكن بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع
 علماء الفاضل وربما منع ولذا زاد قوله بليل وجوب اشروع بنيت اداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق الوجوب بل علمه وربما منع الاجماع على وجوب
 الدية باء الواجب فان الحنفية يجوزون اداء العدم باطلا في النية ونية الفعل فانعلت الاجماع كان قبل الحنفية واشافية قلت لو كان قبل
 ليعرفه لانهم اصحاب شخص عظيم فاما لبعابه فلا اجماع الا بذكره فاجمع في اجواب ان في الواجب لم يسمع والعمرى اجماعا بل يريب وهذا التقيد كلفنا
 في المطمخم ربما يورد ان يريد العلم انهم فلا يتحقق قبل الوقوع الا بالالموت قبله وان اريد لظن القوي فلانفسه او ظن وجوده بشرط ممكن
 ايضا غير ذلك لان في اكثر الاوقات لا يتيسر الظن الضعيف فضلا عن القوي المعتزلة قالوا ولا نعلم شرط غير مكن لان وجوده بشرط ممكن
 مع والامكان شرط التكليف فاقضيه بشرط وهذا الاستدلال يبرشدك اليه الى ان المعقود في هذه المسئلة الصحة العقلية لا الوقعية فلتا ان
 اودهم ان ما عدم شرط غير مكن بالذات او بسبب العادة ثم فان الضرورة قاضية بان الامتثال من الى اجل ممكن بالامكان وان اردوا

انه تفك عن الحكمية ثبت الرخص فثبت العلم بالحكمة ثم هبتا وارتق على الالبية ذكرها بشاخصها المكارم والمناهل لاكثر منها واشار الى السمع
 في ايجازها والما ذكرها بشدة الحاجة في استخراج الاحكام الى معرفتها والدار من المعرفة على الالبية سادسية ومكتوبة فمنها اجل هو على القول الاول
 الجبل الذي يكون من مكابدة العقل في دالبر بان القاطع غايه لشد طوله من طولها كشمس على نصف النهار وهو بل الكافر لا يكون عذر الجبل
 بل يؤخذ في ذلك شيئا بالاذن لا بالتسلل اليه بالاسترتاق اذ لا يحترق وبعد قبوله يكون حجههم واقعة بما فعلوا الشرط وان يكون في دفعهم الباطل
 جازم الا كما لو بناتنا محترق في لاديان كذا بالافتقار فلا يجزى جوارهم وما قدوة لخطاب اليه عندنا خلاف الشائنة مع كان الخطاب النازل لم يتغير
 فيه شيئا بل هو الجبر في حقه فيغتنم بالامكان وينفذ كقول الجوس من المارم فلا يفسخ الامير فاعلمنا الدنيا ونسب لاولادها وما يحجب على اعطاء
 النفقة وحده ويغير عندنا لوطي فاسلم بعدد وقال لا ينفذ وينسخ جبر الالبية النسب لا نفقة ولا مهر ولا احسان لان وياتهم وان ختمت من قوله
 الخطاب لكن لا يثبت حكما به على الجبل في الحكم الاصل في الحكم في المارم المحترق فيبقى كما كانت في ربه وبوالاشية اثنائي الجبل الذي يكون من مكابرة
 العقل وقوله كالحجة اخلية اي يكون المكابرة فيكون له في الابد لا يكون في الجبل ثمانية فسيو به الى كتاب او السنة وبه الجبل لفرق اتصال من اجل
 الامور كالمعتزلة والروافض في الخارج وبه الجبل اي لا يكون عذرا ولا تير كهم على جهلهم فان لنا ان ما خذ جهم بالحق بقبولهم التدبير بالاسلام
 فان غصبوا الى بل الحق ياتوا ويل لفاصد يخذ منهم جبر ولا يحرم بل الحق بقبول مورثة انما جبر من الميراث او لا جناية في الجبل العقل ويؤخذ من
 بقضايا من ان الاله اذا كان لهم فيمنقطع الولاية عنهم فلا يؤخذون فيمكن لعدول في صفات افعال ولا يجرمون من الميراث ولا يجرمون بالامر بالان
 حال افعال الاستعمال الفيلع والامكان قائمة بحسب الرد الثمانية بل نشاء من اجتهاد ووليل شرع لكن فيها لا يجوز فيه للاجتهاد وان يحكم
 الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع وحكمه انه وان كان عذرا في حق الاثم لكن لا يكون عذرا في الحكم حتى لا ينفذ العقوبة فلا يلج مع مبرور في التسمية
 فاعدا ولا العقوبة بل المطلقة ثلثا النكاح زوجا اخر غير الذي الله عيسى كما حكم من سعيد ابن السيب الكرايع اجتهاد في اية ملة كالجبروت وهو عذر له
 وتنفذ القضاء على حصة الخامس من نشاء عن شبهة وخطا كدطة اجبية لظن انها زوجة او وطى جارية اميرة او زوجة وهذا عذر في حق
 سقوط الحى السادس بل انه ضرورة بعدد وهو ايضا عذر كجبل المسلم في فاما حجب الاحكام الاسلام للجبل حكم بحسب الاثم وسبب نشاء الله تعالى
 في انما تم مفصلا منها السكر وهو من مباح كما اذا سكر بالعاصمين التي يؤخذ من اشياء وغير الخمر المأكولة لقوة البدن او بالخرم المشروب وقت الاكل
 المحمودة وحكمه حكم الانعام الذي يبيح انشاء الله تعالى والامن محرم كالخمر المشروب في حال الضرورة وعلمه انه لا يكون عذرا في حال فيؤخذ بعباراته
 حتى يقع طلاقه وكما قد وليح تكمية وتظهاره والاعبارة الروقة اوركتها فساد العقيدة ولم يوجد راسا في بعض كتب الفقه الا الروقة بسبب الرسول
 صلوات الله عليه وآله واصحابه فانه يؤخذ به السكران اليه ويوجد بالاقار الذي يبيع فيه الرجوع كالاقرار بالزنا والشرب الخ لا الاقرار
 بالفعل والقبض فانه يثبت ويحيى لما اذ اقام البينة على ارتكاب الزنا حال السكر لكن يحال الفسخ ومنها الغزل وهو الساقط بكلام بعدد لا يغيره
 معناه الحقة ولا المجازي والغزل في انشاء البينة واخبارات واقعات فالاول على القول منها ما يتقبل البعض كالبسيع فالغزل يات في اصل
 او قدر البديل ونسبه فان كان في اقله فان القضا لا اعراض فالفقه تمام وان القضا على البناء فالفقه غير تمام بل هو كالبسيع بشرط اختيار
 المؤبد فانه قد يغير بالسبب من الحكماء كما في اختيار المؤبد فانها باطل لكل فدين اجارا جاز في ثلثة ايام عنه وفي اثنى عشر يوما عنه بها وشيئة لها
 لاتصح الاجارة غيره وقروا ان الفقه في السكوت فلا اعتبار بالاعتدال في الاميل في ان يكون صحيحا وعند ما لا يزل في الموضع ولا يبطل الا بطل
 ولا يبطل انما السكوت ليس اعراضا ولا عذرا لان الاقدم على البينة ناسخ كالمؤبد فماتل وان خالفنا في البناء والاعراض والبناء والسكوت

الاحكام

نفسا مع التكليف بالنفس

المأذون عليه كذا في نفسه فانه كما كان قبل الفاعل ملين عليه اي وليف لا يمكن وانما لا يتجوز اخذ المأذون من الفعل وما يرد به فان راسي
 الفعل اخذ ما به ويتجوز وان اى ما يرد به اخذ اختاره فالفاعل قادر فصيح التكليف ولذا اقدر في نفسه المأذون عليه والافترض نوع من التكليف كالالاكراه
 بالقتل على شرب الخمر فانما يقتل من عليه الشرب فياثم تركه وقايم حرم المأذون عليه قتل مسلم ظاهرا اى كالاكراه على قتل مسلم ظاهرا فانه لا يخل بتجويز
 على الترك لانه وجب المأذون على اى احرام فكل من عليه اكل كافر على اللسان اى كالاكراه على اكل كافر على اللسان اذ الفاعل عليه
 لا ياتى ثم يتبين ان فعل وان كان حراما لانه محرم به معاملة المباح كما قد مر وياتى في الاكراه على القتل بفصل النفس لانه ما عمل به معاملة
 المباح قال المفسرون بين السج وغيره المأذون عليه واجبا لوقوع لان المأذون اسما والفاعل الى الفصل ونسبه متنع وتوقعه والتكليف
 بهما محال قلنا لا نسلم ان المأذون عليه واجب بالذات ونسبه متنع بالذات بل الوجوب فيه والاتناع قد يكونان بالشريعة كما في القتل
 وشبهه بانه قد يكونان بالفعل فان العاقل من شأنه ان يتجوز ما يراه اخذ والايجاب والاتناع بالشريعة او العقل لا ينافي في الاقتضا للفاعل
 بل مرجح لجانب الفعل والترك لا موجب فتأمل فانه وقبح قاتل المعتز لا يمكن الاتئثال في التكليف لعين المأذون عليه وذكره
 حسنة عين المأذون به فالأنتيان بلداعى الاكراه لا لداعى الشرع فلا اخلاص فلا ثياب عليه ولا تقتل فلا يصح التكليف به لا تعلق الشارطة بخلاف
 اذا ادى بغيره المأذون عليه فانه المتنع في اجابة داعى الشرع حيث صير على التعذيب في سبيل الله فاما قد اعترضتم لعمدة التكليف بغير المأذون
 عليه والتكليف بالقصد يقتضيه المقدر به اى كونه مقدرا او القدرة على الشيء قدرة على صفة فالتقدير على القدرة على قصد
 الذي عين المأذون عليه فصار المأذون عليه مقدرا او كل مقدور يصح التكليف به وبذا غيبر راف فان النجس لم يحل المانع من صحة التكليف استبقاء القدرة
 حتى يرد ما اوردوه من حدث ما لنا آخره وهو ثبوت فائدة التكليف وهو الاتئثال مع الاخلاص في النية وهذا غير واقع له بل العارضة في اجواب اننا لا نسلم
 بعين المأذون لا داعى الاكراه لو ما كان الذين بذلوا أنفسهم في سبيل الله لا يقدرون على فعل المأذون على الشرع والحمل بالنية والعالم هو ما يتبعها
 فتأمل فهو الاصح بالقبول وتفصيل في الاكراه ان الضابطه عندنا يكون المأذون في الفعل ولا يمكن الاول هو الاكراه بل فان التخصيص لا يتكلم به
 اعتبارات او انشادات فالأخبار لا يغير الحكم في كل نوعيه لان المحجة فيها بانها الحكمية عنه والاكراه قرينة ظاهرة على ان يقصد المصلحة والانشادات
 اما ان لا يقبل النسخ كالمطلق والعناق ونحوهما لا يؤثر فيه النسخ فيقع احكامها ولا يؤثر فيه الاكراه لانه لم يؤثر النسخ مع انه لا اختيار له في ذلك
 ان لا يؤثر الاكراه مع ان فيه اختيار فانه اذا اكراه عليه بالبيع والطلاق لا يجد لنفسه بكلمة الطلاق وهو قد قصد المأذون عليه لقوله تعالى ولا يبرهن
 قتال فيه فانه محال ان يقبل النسخ كالبصير والاحياء ونحوها فيفسد الثاني وهو ما يكون المأذون فتنظر ان جعله لغيره محال الاكراه ولغيره فانه
 غير اتمم الفعل على الفاعل كمنه الاكراه على قتل المأذون عليه فانه لا يمكن يصح جملة الاكراه بتغيير محال الاكراه فانه لو جعل قاتلا لكان هذا الفعل جنائيا
 على احرامه وان احرام الفاعل وكان الاكراه باجتنابه على احرام المأذون يقتصر عليه ويلزمه الحجر او انما يحجب الحجر او على المأذون لا يبرهن جناية اخرى
 فوق الدلالة على الصيد وكما اذا اكراه على تسليم المبيع بعد الاكراه على البيع فانه لو جعل لكان الفعل المأذون عليه فيصير عقيبا لا تسليما للمبيع ومحل الاكراه هو المبيع
 فيقتصر عليه ويملك المالك فاسد كما في البيع الفاسد فتأمل فانه موضع اشتغال ان كان جبالا كذا في محال الاكراه فيسبب المأذون ويلزمه العتد في محال
 المأذون عليه قتل انسان مسلم فاقصدا على المحمي دون الفاعل وكما اذا اكراه على الخاف مال مسلم فاقصدا على العتد عليه دون المسلم فالاكراه
 على الاعتناق فانه من حيث صدر عنه منه انشاء يصرف المبيع جملة الاكراه ليس بالاحرام ان يمتنع عنه غيره ومن حيث انه فعل للمالك لا يملك
 ويصح جملة المبيع المأذون عليه انما هو على المبيع وعلى غيره فالتسليم على الاكراه قاتل على المحمي او على الباطل فان كان على محمي

رفع الشرايع تحققة وتجدد اقامته فلا بد من موضع يصلح لابتدائه واداء العوارض السبا وقضائها الصغرفانه اذ المصلح عند التميز يمنع وجوب العباد
البدنية والمالية ولا يمنع وجوب ضمان المتكفلات لانه لغير المتكفلات ولا وجوب المؤنات من الشتر والخراج وصدة الفطر وتوابعها الولي عن المولى ولا يمنع
لعدم ركنه وهو الاعتقاد ولا اعتبار رادته لذلك واما البناغ حد التميز فيجب عليه اداء الايمان عند الشيخ الامام علم الهدى الشيخ ابي منصور المازندراني
وسائر مشايخ العراق واصلح ايمانه بالتفاق مشايخ اهل اداء العبادات من غير لزوم وجوب العزايات والمؤنات ويدفع عنه الاجزئية وبهينة المروءة
الكافرة الاسلام والمنة للارادة وليس لاجل الجزاء بل باختلاف الدين بنفسه للكلح ولا يرضى الاسلام على التميز عند اسلام زوجته دون غيره المميز بل يلوثر
ويصير غير التميز موهبا شيئا لا احد الا بون او الداركة الصبر متا بربادها ولحا قما مع في دار الحرب كذا التميز الساكت تابع لاجلها دون النظر للامام
او الكفر ومنها الجنون في العتق فالجنون القليل لا يسقط شيئا من العبادات فيجب قضاء ما وجده القايمة في حق الصلوة ما لم يتدبرها وليدته لانه منقطع التكاليف وعنده الامام
محقق اذ لا يمنع تبا اعتبار الحقيقة وفي الصوم الشهر وفي الزكوة والحج الخوان وعن ابي يوسف الاكتفاء بالاكثرة والكثيرة تشمل الصغرة الاله لا يعرض على البرية الاسلام عند
اسلام امراته ولا يؤثر كما في الضبي لانه ليس له نهاية مخلوق المسلم الذي جرت التميز بعد الاسلام يحكم بالسلام ابد ولا يمنع احدا ولا يحكم برتبة البرية والعتق
الضبي مع التميز فلا يجب عليه شيء من العبادات وفي التميز التميز لقطاع التميز لا يجب عليه العبادات احتياطا ومنها النسيان هو عدم الاستحضار وقت الحج
وهو عذر في حق الاثم مطلقا واما في حق الحكم في ضمان في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فاما كان مع ذكر فلا عذر كما كل الناس في الصلوة او استبها بذكره
القوم ناسيا اذ الاجرام مكران لم يكن هناك ذكر يكون عذرا كالاكل في شهر رمضان ناسيا و سلام المصطفى في القعدة الاولى ناسيا وترك التسمية عند الحج
ومنها التوم وهو فترة قبض الانسان مع بقاء العقل اوجب العجز عن اذراك الحواسات واستعمال العقل عن التعلل اختيارا واما لم يكن التام فاجبا للخطا في عذر
افعال في حق الاثم واما في حق الحكم في ضمان في حقوق العباد فيضمان ما لم يفت بالقتال التام وكذا دية انسان قتل بالقتال عليه ولا يعتبر قوله الضحى في الصلح طلاقا
وسبب وغير ذلك في الودع كلام الجواز والشاويل الجوان الحيوانات فلا يعتبر قرانه في الصلوة ولا يسقط به الاثم من الاسلام ولا يفسد الحقيقة الصلوة ولا يؤثر
صريح به الصلوة قبل التميز لان عدم فرق النفس عن الامام العام في الصلوة كسائر الاحداث فتتوضا ويصلي وقيل لا يعتبر الا في وقت الصلوة وفي التميز
عذري لان النفس لا تؤثر لكونها جانية واجابة بغير مجرد كلام فيفسد به الصلوة لان الكلام فيفسد ما مطلقا لعدم فرق النفس كسائر شي ثم التوم يفسد في سنة الاعضاء
وهو سبب كزوج شي حصل الشرح الموجب الاسترخا ومنه حدثا اقامته للسبب مقام المسبب من غيره الامن بياض عيناه ولا ينام فذلك لرسول صلعم فليس في حديثه
ومنها الاعمار وهو آفة يصير بها العقل في كمال ويشغل بها القوى المذكره فيجعل قلبه كالنوم في عدم توجه الخطا في وجوب القضاء من غير فرق الا انه لما كان في قضي
ارخا لا الاعضاء قبل حدثا في كل حال ومنع بناء الصلوة على اصال قلبه الكثرة يمنع وجوب الصلوة كالجنون ومن غير المندرة الاغما وشهر او سنة او منها
والنفاس وبها لا يمنعان التكليف الاله الصلح مع من العبادات التي شرطا وادائها الطهارة فخرجها خطا بالصوم وطواف الزيارة الى زوالها وسقط عنها
الخطا بالصلوة وطواف الوداع للحرج وسقط نفس وجوب الصلوة الضحى لم يبق محال للوجوب لعدم الفائدة لانها ما وجوب الاداء وما وجوب القضاء وقد
انقضا ومنها الرق وهو عجز شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما ومن التميز غير متخير فلا يصح ان يقال شهادة تفتق غير مقبولة دون النصف الآخر ولا
القضاء فكذلك التمسق بالقوة الشرعية المناهضة للتميز غير متجزئة وعلى هذا فلا يثبت في الاحتاق ان الحق مطاوعة فلو تجزئ لخم تجزئة وقال الامام المتصرف الصلوة
من السيد في الاحتاق ان الملك كان الملك تجزئ كان الازالة ايضا متجزئة وليس نفس الاحتاق سبعا للحق حتى يلزم من وجوده وجوده
بل احتاق الكل موجب للقسا كما لو صور متجزئ وسبب لزوال الحث وهو غير تجزئ فالرق في مقتضى البعض كمال فهو كما كتب عنه وخرجت به تمام
الرق يصف الكرامات ولذا يحل الزكاه شين يكون بالحق الاله لا يصدق في حدتها مشيئة بالنفس الذي رواه الدارقطني خلافا لامة تطليقت ان

وسد ما يستبان وتكون قسمان قسم المحررة ويكون لها قبل المحررة ومنقردة ودون بعدا ومعهما وكذا ان يصف المحدث وفقد العبد نصف حد المحدثان
 الغرم بالغرم والرق يمنع الكنية للمال لانه مملوك منه ليس هناك كيف يكون الاملاك بخلاف الكنية الشخص فانها مبق على اصل الجزية فيخرج اقراره بالحق
 السيد في كذا وقاما في المادون في المحررة عن الرق فليقل ويرد المال عند ابي يوسف ليقطع ولا يرد وعند الامام محمد لا يقطع ولا يرد بذا كله اذ الكنية للمال لا يمنع
 اقرار المولى في حق سجد وقصاص كذا يسلك به مالك والكافة وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب للمال في الزمة واللقية وهي كمال المولى وله ان يسلك طلاق امرأته
 بغيره من غير ان يكون عليه قتله ولا اطلاق عضو من اعضاءه وكذا يقتل المحررة جسدنا واما عند غيرنا فانما لا يقتل لاجل كونه اسرا للمو والرق يصنع الكنية لمنافع المولى
 كلها السيد الامام يستثنى منها كالعصمة فلا يخرج المجرى العبد من الحج الا باذن السيد وكذا الجهاد لا يخرج له الا باذن السيد او باذن الشرح عند التفرقة
 وانما يصح انما ما دون ذلك انما الكنية فينفذ عليه بالذات وعلى غيره بالتبع والرق يمنع الولايات فلا يصح الشهادة على العبد ولا قضاؤه ولا حكمه وكذا انما
 والرق ينقص الزمة فلا يجب على زمة من لا ينعى اليه رقية السيد لا يجب باقراره للمال في الحال الثاني لما دون الضرورة ويجب العزائم لاجل الجوارح
 الذميمة سوى غيباء رقبته الا ان العبد المولى وكذا لا يباح رقبته لما دون فيما بقي من الدين بعد الاداء من الكسب او لم يكن كسبا ولا يجوز ثبوتها من كسبه بل
 المولى او الذميمة لا يثبت بهية الا بالسيرة النص لا يخرج المولى من المأنة والكلان يجزأ مسئلة العبد اهل للقرن وذلك اليد عنه اطلاقا فلا تسمى ربح فان
 عنه ليس له البها والنا للقرن وذلك اليد خلافة من السيد لنا انما الى ذلك لا تعتبر وذلك اليد انما يكونان بالية التكلم وصحة والذميمة يكون الانسان كمالا
 بين الاملاك والمادون الى اية التكلم المالكين بالعقل هو العقل بالرق بالضرورة ولذا كانت رواية طرمة للمعل للخلق ولو لم يكن كلامه معتبرا لم يكن عقده معتبرا
 بل يعتبر كالتجارة والتمانية اى الزمة انما يكون بالية لا يجب عليه الاستجابة له لمحققا فخطب بجهته اى حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم والكنف
 عن المحرمات الا ما يفوت به فخره السيد كالجعة ونحوه ووضح اقراره بالحدود والقصاص له يجب ففقتة على السيد واذقة ثبتت اية التكلم المقبرة والذميمة
 له صار اهل للملك المتصرف وذلك اليد ولذا يخرج من التصرف بغير المولى في رقبته وفي منافعه ولو جاز له التصرف من غير اذنه صارت الرقية
 الكسبية في الدين ولا يقدح على الاستحسان فافادة فك المجرور برفع المانع عن صحة التصرف لا اثبات الالبية كما جزمه عموم الشافعي السانحة
 قالوا لو كان العبد اهل للتصرف في شيء لكان اهل للملك فيه لان التصرف سبب له فان الشيء ملكك بالبيع والشراء وسبب عن مالك الملك
 بغير التصرف ولذا لا يباح في ملك غير وجوده والشيء يستلزم وجوده سببه فالتصرف ايضا يستلزم الملك استلزام السبب والسبب والارز
 باطل اجماعا فاللزوم مشكك فليس اهل للتصرف واذا لم يكن اهل للتصرف لم يكن اهل للاملاك اى انما لا ينفاد بملك الرقية او التصرف وقد نقضنا
 قلنا لا نسلم الملازمة ومن كون التصرف سببا للملك لا يمتنع انما كذا حتى يجب الملازمة اذا اختلف فيه لان قد يكون رقبته مملوكا السيد لا
 المقضي هو التصرف وكذا لا يلزم من كون التصرف سببا عن الملك لزومه بل قد ينفك السبب عن سببه اذ وجد به السبب سببا
 ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف والى ما حصل منع اللزوم بين اية التصرف واهلية الملك باقرار المانع مع سببية اية التصرف لاهلية
 الملك وابداء سبب آخر لاهلية التصرف غير اية الملك فيما يكون سببا واذا لم يثبت الاستلزام بين اية التصرف واهلية الملك لم يثبت
 ما بنى عليه من قوله اذ لم يكن اهل للتصرف اذ فكل جواب واحد وزعم ان حديث تعدد الاسباب جواب آخر ومنع لقوله لان اليد انما
 يستفاد اذ قد يراد عليه ان حديث تعدد الاسباب لا يفرضنا فان التصديق بيان اللزوم بين اية اليد واهلية التصرف وهو حاصل
 وانما يعبر عن الحديث بعض المشايخ حيث اوردوا في تقرير كلام الشافعي ان ملك اليد يستفاد بملك الرقية وعلى ما قرنا لا يرد وهذا
 فافهم ثم اذ ثبت فملك اليد دون ملك الرقية وهو اعلى من ملك الرقية فانه المقدم من ملك الرقية وقد كان الكنية للملك

بكل مال كالتقصير من مال كية الحر اتقصير ما ينفي على المال كية وهو لا ينقص على النصف كما في المرأة لان المال كية ليس نصف مال كية الحر بل انما
ولا ينقص قدر الرج لان مال كية يد اكثر من ربع مال كية الحر فانقصا غير مقدر فتقصير بقدر رضاب السرة فان لم اعتبارا
في الشرع في مقابل أعضاء الانسان بخلاف سائر التقصيرات فانها لم يكن لاجل نقصان المال كية بل لنقصان الكرامة وانا الدية فاعتبار
المال كية الا ترى ان دية المرأة نصف دية الرجل لكونها مال كة للمال فقط دون النكاح وعلى هذا التقدير لا يرد ما اورد صدر الشريعة انه لم ينص
ان لا ينقص شيء من النعم لاجل كون المال كية زائدة على النصف من الحر فترثم اورد من عند نفسه دليلا آخر وهو ان المتعبر فيه بالمالية دون
الآدمية فيعتبر في الضمان ثمانية الا انه ينقص عن قيمته المحرر لانه لم ينص على المساواة بين الحر والعبد فترثم فانه موضع تامل فصرح لواءون له المولى في
نوع من التجارة كان له التصرف في النوع التجاري مطلقا في جميع الانواع لانه لما اذن قوت حقه في الخدمته وفي براءة رقبة من الدين والدية
التصرف قد كان فيه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام مقتضى فيجوز ويثبت يده على كسبه لكونه له والمانع قد زال لان
كالمالك فانه يملك ما كسبه يدا واما يملك المولى حجرة دون حجر المالك فان في الكتابة ليس للمولى ان يحجر عليه لان في كتابة المأذون
عنده لا يملك الحجر عليه حتى يرد عليه انه مخالف للرواية فان المأذون غير مالك الكتابة لان ملك حجرة كان بلا عرض فيكون كالمالك فيصح رجوعه
بخلاف الكتابة لانه اذا كان لغيره كالمالك فلا يصح الرجوع بها ومنها المرض من موقوف من العجز ولا ينافي فهم الخطاب والدية العبادات والديانة في
التكليف الا انه لما كان نوعا من العجز شرعت العبادات على حسب المكسبة واخرت ما لا قدرة عليه او ما فيه حرج ثم هو سبب للموت وبسبب الخلف
في المال حجر المريض عن التبرعات والتصرفات المستتمة عليه في كل المال حتى الثمن والثلثين حتى الورثة لكن اذا اتصل به الموت واما التصرفات التي
ليس فيها تبرع كالباع مثل القيمة والتكليف بغير الشئ لا يمنع منه التبرع اذ البطل للوارث علما انه يتعلق بالنظر اليه حتى الورثة في الصورة ايضا فنحن
من الاقرار له بالبيع مع عدم ثبوت الحقود المحجزة عليه كانت قابلية المفسخ والا فحكم المعلق كاحتياق العبد من التركة المستغرقة بالدين او القيمة
يزيد على الثلث فانه يتحقق بعد الموت ويسعى في قيمته في الاول والزيادة على الثلث في الثاني هذا ومنها الموت مسألة الموت مادام الانسان
التكليف لانه عجز كل عن اتيان العبادات اداء وقضاء ولانه ذنب من دار الابتلاء الى دار الجزاء فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بعين
الا بهنا صفة بمعنى غير وهو فاعل لا يبقى ولا يصح ان يكون استثناء مفرغا متصلا فانه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بعين ايضا ولا
ان يكون منقطع ايضا لانه مفرغ فالجاصل انه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين كالعبادات ما لم تكن اوبدنية واما المتعلق بعين او مال
فلا يبقى على ذمة ايضا لكن لصاحب الحق ان يأخذه من العين او المال كالودائع والغصب فان المودوع والغصب منه ان يأخذه كما كان
في الحيوة وعلى الورثة ان يردوه او غير ما كان متعلقا بما لم يتركه كالديون فان الدائنين لهم ان يأخذوا منه وعلى الورثة ان لا يتصرفوا من
الاداء والوصايا فان الوصي له يكون خليفة في ملك الثلث والتبشير وتقدم على الديون والوصايا بالاجماع واذا لم يبق في ذمة الميت شيء أصلا
فلا يصح الكفالة بها عليه من الدين بعد الموت عند أبي حنيفة اذ لم يترك ذمها من المال لانها هي الكفالة تضم الذمة الى الذمة في المطالبة فيجوز للدار
مطالبة بها شاء ولا مطالبة بها على الاصيل فلا ضم فيها قال مطيع الاسرار قدس سره جهنا قوله لان الاول ان الكفالة تضم الذمة الى الذمة
المطالبة والاخر انها تضم الذمة الى الذمة في الدين فلا يتم هذا الاستدلال الا اذا ترجح القول الاول واما في الهداية الاول اصح دعوى من غير دليل
في بعض شروحه ان جعل دين واحد على اثنين غير معقول ولا ضرورة بل غاية في الفساد يجوز ان يصير مثل الواجب على الكفاية فانه كان وجبا
على الاصيل ثم بالتزام وجب على الكفيل واما ادى منقطع عن ضمانه كوجوب قبول الامامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لهما

الاتحاد في الجنس والفصل والقول باستحالة في نحو البتة دون المركب الذي يحكم به ولا يسجد بناه على القول بالشيخ دون حصول الاتحاد
باعتبار الكل مما لا يتصل بصورة نتيجة لا تركيب في اصطلاح تلك الفتوة معناه لان يحصل صورتان متجانستين عند الاتحاد على ما هو في التحليل أصلا والحق
هذا لا يبعد فاما لا تنفع القول بالشيخ بل الحق عندنا على النظر العقلي وقدينا في حواشينا على الحواشي في الزيادة المتعلقة بشيخ الحافظ رحمه الله من صورة الكل ما يتصل
بما لا يشيخ او بعد وانه بعد حصول اصولين لتعقل الاجزاء لا يلزم منه الاتحاد من له الاثنين وان الفهم الذي حصل بالشيخ لا يخلو لكل غيرهما الذين هما التبيين
الاخيرين للجنس فلا يتحدان في الاثنين في ما حصل له في العقل بل في الادب وعلى ما يجب بعد ذلك من اننا نقول ان الاتحاد لا يتبين وقد قالوا ان الاتحاد لا يتبين
يقضي الاشياء المتماثلة للاتحاد قال ما يقال انه في النفس تابع لما في المطابقة فتوسع منهم لانها كانت لا تتميز منها الا باعتبار التحليل وهذا لا
يتبع لا اعتبار النفس الكل قبل التضمن تابع للمطابقة فان قيل قد حقق ابن سينا في الشفاء ان الحيز الماخوذ لا يشترط شي اقدم من المركب وعلقاه المتأخرون
فيما يقول فكيف يتجه له الاتان بل كيف يصح الحكم بتبعية التضمن المطابقة اجاب بقوله وما في الشفاء من ان الطبيعة لا يشترط شي هو الحيز وتقدم على الطبيعة
بشروط شي هو الكل فتقدم البسيط على المركب فالرأى اجتهادية شبه الوجود اليه عقلا قال العقل اذا حله واعتبر الحيز لا يشترط شي ونظر الى ان المركب لا يحصل
الا بانفساء زيادة اليه وصيرورة بشرط شي يحكم بان اللاحق بالوجود هو الاول دون الثاني وفيما حق وهو لا يتأخر في التحصيل لما في المتن من حكايا في الخارج
يتمسك ان متساو كذا لا ينافي ان يكون الطبيعة الماخوذة لا يشترط تابعة لها ماخوذة بشرط شي في الانقسام من اللفظ فذا دلالة على الخارج ما وضع له
الشرط وقيل لمطلقا بل كان الخارج لازما في ههنا ويرد عليه القول بالاجازات فانما واقعة قطعا والارزوم ذهني يتناك مع كون الدلالة فيها على الخارج
الترادف وقيل يتناك في لزوم ذهني فان المقترنة دخلا في تلك الدلالة بل الدلالة المجازية لازمة للفظ لا لوجود القرينة معه فيكون المعنى المجازي لازما
في ههنا لم يفهم ما فيه ان اشار الى اللزوم العقلي ارادوا كون الخارج لازما في ههنا لموضوع له والارزوم الذي ظهر من جهة القرينة هو لزوم اللفظ
مع القرينة اذ لا يجعل القرينة المعنى المجازي من لوازم الحقيقة بل من لوازم اللفظ معا واذ من ذلك الان يقال ان المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ ولو كان
مع قرينة وانما هي صابرة عن ارادته والارادة غير الفهم والمعنى المجازي لازم للفظ حين الترتيب فالمعنى الموضوع له والمجازي متساو زمان عند وجود القرينة في الانقسام
من اللفظ فانهم لم يورد عليه المصداق بقوله والقرينة قد يكون حقيقة فلا يعلم فلا يفهم المعنى المجازي فالا لزوم ذهني واعترض على هذا القائل ايضا بانواع القرينة
تخرج اللفظ عن كونه لفظا بل هو مركب من اللفظ والقرينة فانما قد يكون عقليته وان اراد اللزوم في حال مقارنة القرينة من غير ان يكون شرط كما في الشرط
ما دام البصيرة فهاهنا ليس لازما في زمان القرينة فان القرينة لا لازمة فيما بال شرط ما وان اراد بشرط للقرينة كما في الشرط بشرط الوصف فاللزم
من حيث الاقتران معناه التقيد داخل وهو ليس بلفظ واشار اللفظ الى رده بقوله واعتبار القرينة في لزوم اللفظ المعنى المجازي يخرج اللفظ عن
نظما على اقل فان اللفظ لفظ وال لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل مع القرينة الاتري من المجاز ان يكون المركب من الجبر والعرض عند حوز
التركيب منها جوازا فكذا لا ينافي في حيا فان المركب المذكور ليس محل تفكير جبر الصدق اليه عليه اما المركب من اللفظ والقرينة فلا يتلفظ به الانسان
فلا يكون لفظا بل الاول لا يقتصر على اقل فانه من الذين ان احبها شي في شي لا لعل الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشيء
في حقيقة فاعتبار القرينة في كونه ملزما للمعنى المجازي لا يلزم منه دخولها في جبره وحقيقة كذا قالوا ثم اعلم ان من اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لم يخلص
عن هذا الاشكال الا بما خرج المجاز عن اللزوم وادنا له في المطابقة بارادة الوضع العام من النوعي والخاص واما ما خرج عن الدلالة الوضعية بامتناع
كلية القسم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر تحقيق فبانه في تفسير الدلالة وانه بل بشرط فيها انه مما سمع اللفظ لا لكونه الاول فان
كما قال المصنف ان المجازات واقعة في الاصطلاح المخرج له لانهما خطأ واما بالارادة من اللزوم الذهني كون الخارج له نوع ملائمة مع الوضع له بحيث يمكن

الاتصال من الية وان اكمل الاشكال بينها في التمثل ثم ملخص الاسرار الالهية كمالا على المصنف بتمهيد مقدمته هي اهل الميزان في الملائكة والالوهية الى ما كان على
تمام الموضوع له وهو المطابقة الى ما كان على الخبر المنضم في ضمن الفهم الكلي والتضمن الى ما كان على سبيل لازم من هي التزام المقصد والمناهي المطابقة فقط عند
والاخر ان الدلائل تختصان لهما والدلالة الجزائية لان يخرج من الدلالة باعتبار الانضمام الكلي كما مضى عليه السيد قدس الشرف والمناهي المطابقة كما قيل في
البرية فالقصد مختص في الدلالات كلها فالالزام مقصد من اللفظ خارج عن مقصده وكذا التضمن مقصد من خبر مضاه فالدلالات الجزائية داخل في التضمن والالزام
واذا تقرنا نقول ان في كلام المصنف اضطرابا فانه ان بنى كلامه على اصطلاح اهل البرية كما هو الالين فالتضمن عند الدلالة اللفظ على الخبر المقصود من اللفظ بان
فيه مجاز في الاصح دعوى الاتحاد بين الدلتين كما لا يخفى بل الاصح اجتماع الدلالة المطابقة معناه كما لا يخفى وان بنى كلامه على اصطلاح اهل الميزان فالتضمن على الدلالة
الخبر المنضم في الكل فيصير دعوى الاتحاد بناء على راسم من ان بينهما قيدا واحدا لكل صورة وحدانية في من حيث الوحدة والدلالة مطابقة ومن حيث التحليل الى الاجزاء
تضمن لكن حيث ان الالزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة وج لا بد من الزوم من هذا الخارج الموضوع له والاصح الدلالة وج لا بد من الالزام الدلالة على الخارج التابعة
على الشارط فالمصنف اخذ في التضمن اصطلاح المطلق في الالزام اصطلاح اهل البرية كذا ينبغي ان يفهم في المقام ثم وضع الاصول من اللغات للكتا من حيث هي
من غير لحاظ كونه في الذهن او الخارج لانه اني الوضع للتغير عما في الضمير اي من شئ معلوم من جهة افادته وكونه في الضمير ليس في الضمير اي ليس معلوما فردا لافادة لان
هذا الوصف ليس ثابتا لما هو في الضمير فليس الوضع للصورة الذهنية فاما للمعاني من حيث هي او الالزام الخارج كما قيل فهو كونه المعطوف على الخبر وبنى قوله للمعاني
معنى الصورة الذهنية بمرحل عن كونها موضوعا للمعاني فاما الشئ من حيث هو الالزام الخارج كما قيل فاشار الى ان الشئ هو الاول فانه كونه في الخارج ايضا قد لا يراد
افهامه بقوله قيل النزاع بمعنى على ان العلوم بالذات هو حاصل في الضمير وفي الخارج او مع قطع النظر عنها والمعلوم بالذات هو الموضوع على حقيقة
وهذا كلام خال عن التحصيل فانه لم يذهب الى ان العلوم بالذات هو حاصل في الضمير مع المعارض الضميرية الذي هو الصورة الذهنية عند فاهمته برو
وقد جعل بعض الاعلام النزاع الواقع بين اهل هذه المذاهب لفظيا وقال من قال انها موضوع للصورة الذهنية اراد للمعاني من حيث هي فان الصورة ربما يطلق
عليه ايضا ومن قال انها للام الخارجى اراد للمعاني من حيث هي لكونه متصفا بالوجود الخارجى ثم اوضح من هذا اختلاف فيه فقال الاشعري معرفة الوضع
بالتوقيف الالهي فهو الواضع لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فعلم الاسماء لا آدم من المدعرج بل ليس هو الواضع ولا الملائكة لانهم عجزوا عن البيان
اتصال كون الجنة واضعين ابد فالواضع هو سميع فان قيل الملائكة السمييات فالصحة وهذا اعلم علم المسميات كلها لا آدم بل هو الظاهر لان الكمال معرفة الحقائق
لا الالفاظ واوضحا قال وليس المراد المسميات بدليل قوله تعالى ان يقولوا باسماء هؤلاء فان المسميات هي المشار اليها في يلزم اضافة الشئ الى نفسه واول
بسميات الحقائق فلا يلزم اضافة الشئ الى نفسه فالشار الى الحقائق والمضاف المسميات فان قلت هذا دليل فلا يصار اليه من غير ضرورة ويلزم
تاويل آخر في قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة قلن لا نعلم عليه يحمل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة على التخليب الضرورة في هذا التأويل ان الكمال
يعتد به بالنسبة الى الانبياء والاوليا معرفة الالفاظ هذا وهذا دليل آخر لانه عليه المحققون هي ان الملائكة كملوا في آدم لسيفك الدمار وادعوا فضلتهم
بالسبح فاراد الله سبحانه ان يظهر فضلهم عليهم وفضل تسبيحهم على تسبيح جميع الاسماء الالهية الكلية والجزئية تسبيح كل موجود موجود ببعض بعض فان كل موجود
يسبح ربه بما عرفه من اسمه وصفته ليسبح آدم الله تعالى ويدعوه لكل اسم اسم ويكون كاملا في المعرفة الالهية ثم عرضهم اي عرض الموجودات كلها على الملائكة فقال
باسماء هؤلاء اي بالاسماء التي ليسبح بها هؤلاء كلهم فالتسبيح صادق في انكم لا تعلمون بالخلقة وان معرفتكم بالسبح افضل من تسبيح آدم وعبر الموجودات بصيغة
ضمير العقلاء لانها من حيث انها تسبح عقلا قالوا سبحانك واعتزوا بقوتهم عن ادراك سائر الامور لا تعلم لنا الا علمتنا انك انت العليم الحكيم اخلق من
فاجعله خليفة على هذا ليس الآية من الباب شئ وقال الاشعري بالتوقيف لقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف اسمك ليس المراد اختلاف

عند المساواة فانه لا اختلاف فيه يستدعي جعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكذا آية لا يتصور الا ان يكون الواضع هو ابي عبد الله عليه السلام
فان قلت يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال والمقادير يرجع الى القول باودية الاقدار يرجع عن الظاهر فقلت
اليه وفيه نظر فانه يجوز ان يكون المراد باللسان العنصر وبالاختلاف في القدرة على التعبير المختلفة والمعنى واحد اعلم ان
من الآيات اختلاف استنكاف في افادة ما في التفسير ليدفع بعضها على التفسير لغة واخرى على التفسير بغيره وليس ذلك كثير عدول عن الظاهر
ولما بس به اليه كما انكم قلتم بالتجوز في استنكاف فاذ قالت اليه تسمية الوضع بالاصطلاح من الناس فجعله في وما ارسلنا من رسول الا باللسان
ولو كان الواضع هو ابي عبد الله كان عليها بالتوقيف من الرسل فلا يكون اللغة قبل الرسول وقد شهد الماتية خلافا واجيب بان لا بد ان يكون الواضع
هو ابي عبد الله كان عليها بالتوقيف من الرسل كيف انه تعالى علمها آدم ولا قيل الا رسال ثم اتفق كل قوم بلغة فارسل رسول ذلك التوقيف
بلسانهم وقال الاستيذان الباسم في الاستفاد بالتوزيع بان يحتاج اليه التعبير عما في الضمير بالتوقيف وما زاد عليه محتمل او بالاصطلاح على اختلاف النقل
وقال جماعة بالتوقف فانه لم يقيم دليل على سمي من طرفي النفي والاثبات والحق ما فيه ان اراد بجزم القول فالحق بالتوقف والافا لظاهر ما قاله الاستدراك
ثم احتج في ان وضع اللفظ لغناه بل المناسبة بينه وبينه لم لا يحسن اعتبار المناسبة بين اللفظ ومعناه والافضل ليعبها بمعنى وبعضها لا يخرج من معنى
وشان الحكيم ما في عنده وهذا ظاهر عند كون الواضع هو ابي عبد الله حتى المناسبة بين اللغات وبين الترجمة التي كانت تسمى كل قوم ارايد ما فيه صلوح كل
لما يقول به الفلاسفة من ارضها السماوية والارضية اي العارضة من خارج فاختصت لغة كل قوم بهم بحسب هذه المناسبة والافاضة والاندلس لال
والعربية للعربيس اولى من العكس ومن هنا أي من اجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم رايها لسان سكان الجبال مسلمة لغة لتكون من جهة كذا وكذا
بالمناسبة التي بين اللفظ ومعانيها ان يكون بين ذاتها مناسبة لتفقه عدم الاتفاق كلفظي عليها وما لا يتفقه في الدلالة ان يكون العلم بهذه اللغة
في انعام المعنى منها كما ذهب اليه جواد بن سليمان وغيره من ائمة فويلد لان المناسبة الذاتية بين الشيء والضمير ككلمة الحق في الدلالة ان يكون العلم بهذه اللغة
عن الدلالة صلا فالفتنة الذات لا يتفك عنها فغيره فانه لو ادرك اقتضاها ولو ادرك اقتضاها بالذات مقابل الوجهة والكمال من عرض غير ذلك
فان اردنا ان يكون علمه بغيره بعد ومكافؤ سمعت من بعض الشيوع سمعت من اللغات انه اراد بغيره الشيوع جدي البولي قلب الملة والذين
قدس سره انه ليقضي لغير بعض الشيوع رجل بن الراهب من جبال الشمال كان منسبه فوا من لغتهم منها كل لسان على وجهه كلى كذا سمعت
ويكن ان يرجع التفسير المنسوب الى جواد بن سليمان وعلى كل تقدير لا يوجب النقل ثم سبب عباد بن سليمان نحو تائيد ويجوز ان يكون
منه لمعرفته تلك المناسبة التي وضعت اللفاظ لاجلها لا لاكتساب المناسبة فقط فخرج اللفظ والطريق الان في معرفة اللفظ معناه كالتجاة
كالنور الناري التاكيد بان التواتر غير مفيد للعلم وان لفظ الله اكثر وراسخ الاختلاف فيه وامثالها صفة لغيره لانه كونه فيما لنا
المعرفة ان طريق الطريق في المعرفة والاحاد الغير كقول لا يحسن او اطلقا فيستد بالحق في اثباته ليس كمن اشترك النقل كونه
اجمع اعلم باللام في هذه الاستقراء وهذا المقدار استقرائية وكلما يدرك الاستقراء لم يقتضي منه الا انما الاستقراء لا حرج في ذلك
مقدمة فليدرك سلمه بان يجوز القياس من اللغة بالمكان الواقع ونوع لسان من المناسبة فيكم لو هو تلك المناسبة في غير ما هو موضوع في كل
للتفسير فليسا على كونه لغير الضمير المستند السابق الموضوع لا خذ في عن حرر للنقاش قياسا عليه للاخذ في قوله واما اذا ثبت من الواضع
معتبار فاعده كغيره بما يشمول من لسان في وضع اللغة فلا نزاع فيه فانه جاز كقياس ضرر على ابي كونه لسان في قوله شرفه فليدرك من العلم انما هو كذا
قياسا على القياس شرعي جاز ان لا يثبت العلم المسكت فاقبل في القياس في اللغة فاثبات القياس في اللغة فليدرك القياس في ثباته في غير جواد بن سليمان ان القياس عبارة

في القياس شرعي

العلم

على اركان ثمانية وهو الاسم والفاعل والمفعول والصفة المستقلة فانها غير مستقلة لمخرجه بما هي شبيهة بين احدث والفاعل بل باعتبار الزمان اي العلم
مستقل فانه مستقر في الجنس على انظر الى اى النسبة فلا بد ان لاحظا بقا فاعتبارا غير مستقل لكن باعتبار معنى المستقل اي العلم المستقل
مستقل فعلى المعنى المطابق لا يصير محكوما عليه بل ان من شرطها الاستقلال في جوهر مستقل على معنى التقنين لمصير محكوما به لا مقتضاه هذا الاعتبار
لكن لا يصير بهذا الاعتبار العلم محكوما عليه لانه اى الى حيث مستقر العلم على انه محسوب كالفاعل نسبة تامة فلو كان محكوما عليه لكان محسوباً عليه وما
بين الناس من ان جهة تفسير خبر المبتدأ مع انما العلم مستقلة على غير مستقل فمن باب القوت انما يكون خبرا باسلا اخذنا من المعنى على اقول ان الفعل الواقع
سند الاعتبار من ان المعنى التقنينية هي مستقلة في مجاز اطلاق الاسم الكلي على الجزاء او نقل في حناه المطابقة والمستقلة المعنى المستقلة والاولى سدا لان من
يرجع الى اركان علم ان المستقر من الاطلاق ليس الى شىء فقط بل الزمان والنسبة ايضا فلو كان الامر كذلك لكان المعنى المستقل مستقلا في المعنى
والاجابة الى المعنى العادية اصلا وايضا القول بان الفعل موضوع للجمهور يشمل في الجزاء كما ان كتاب مسافة طويلة من غير فائدة بل يقال اولا انه موضوع
للحدث وانما الثاني في فقهائه لا يتصور كون حدث مستقلا في ذاته عن العقل والخطا عن الجزاء وبما يشبهه فقلت التقنين عن المطابقة وقد تقدم انه مستقر مما تباحث
ان معنى الموصلة مطابقة الى النظر الى المادة فتدبر وتقصيد الى الفعل ما دونه موصلة للحدث وبمئة موصلة لا تناسبه لانه شىء اخر لم يذكره في زمان
مبين ويصور المادة والبيئة للجمهور كما في المركبات بعينه الا ان هناك الفاظ مرتبة في السمع لا هذا فالمعنى للمادة مفهوم بها انما اشكاله في تقديره بل مطلع
الاسرار والبيئة في تحقيق معنى الفعل في معنى واحد جمالي في فهم من لفظ الفعل صالح لان كماله في الجزاء بل بسيط محض من ان يجعل صور اخرى بل كماله
لا يصير ثانيا وزمانا نسبة فالخبر غير مستقلة والاول مستقل والوسطان اعتبارا لنفسه مستقل وان اعتبره من طرف النسبة غير مستقل وانا قالوا انه محكم به
انظر الى معنى التقنين فالقصد انه بعد التحليل انك ثم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم من معنى جمالي مستقلا الى الفاعل وهذا المعنى الاجزاة مستقلة بالمفهومية
قطعا اذ جزاءه مندرج فيه فلا يختلف التقنين عن المطابقة بل هي متحدة معها اذ انما في تحليل تفهيمها غير متعين قطعا كذلك ان يفهم ولو لم يكن ما اراد اللفظ
المفرد لا يهتم من الالهية واحدا جمالي ولا شك في محنة كونه محكوما به استقلالية فتدبر والمركبان انا فائدة تامة ليجمع السكوت عليه فولية يتفهم باسعين
يكون احدهما مستقلا والاخر مستقلا اليه او عن اسم يكون مستقلا في فعل يكون مستقلا لا بد لهما من الاسناد المتقوم بين المستند والمستند اليه يتحقق هذا
الحكم لانه كما يراه لانه محلة مع صحة المسكوت مع انه مركب من حرفين واجيب بانه غير مسلم انه مركب من حرفين بل انه من فعل مقدور وامر وانه اى الحرف
بما هو عن الفعل منقول عن الخيرية الى انشاء الطلب براهون في النفاذ وبسبب النفاذ الى انه لا فعل بهنا بل صيغة النفاذ هم فعل موضوع الانشاء
الطلب واختاره مطلع الاسرار والبيئة كونه اسم من التلغات واما علم ان وضع المراد لفائدة اى لفائدة ما ليس محاسن ووضع المفرد لا لفائدة اى لفائدة ما كان
حاصلا من قبل وصار فيه لاولا اى وان لم يكن وضع المفرد لا لفائدة بل كان لفائدة لزم الدوران العلم بوضع اللفظ المعنى من شرط الدلالة عليه فمعرفة
المعنى من اللفظ متوقف على هذا العلم وهذا العلم على معرفة المعنى فورية المعنى من اللفظ متوقف على معرفة المعنى فلو كان المعنى فورا من اللفظ لكان معرفة
المعنى متوقفة على معرفة من اللفظ وهو الدور فيه ما فيه اذ في وضع العلم العام العام لا يجب العلم بخصوص المعنى في يجوز ان يكون المستفاد من المفرد معنى
غير حاصل من الاستفادة متوقفة على العلم بالوضع المتوقف على معرفة المعنى لوجه آخر فلا دور في غير تجري هذه المقدمات في المركب لان لفظة
من شرطه دالة العلم بوضع مفرد انما يسهل العلم لوضعه لسناء التركيب فتدبر فلما كان الوضع قد يكون خاصا لموضوع له خاصا فخصه من الوضع ان
لا يلاحظ من الوضع لموضوعه بمفهوم واحد فلهذا وجب فان خصوصهما وضعهما فخصهما معينا وبينه اشارة الى ان هذا القسم قد يكون الموضوع
الفيه كليا وقد يكون جزئيا وقد يكون الوضع عام لتمام اى الموضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما فهم من كلام المعنى ان يكون الموضوع له امر امانا

العلم

ملاحظا بمفهوم عام فحين الوضع كوضع ان كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل فتلازمت من قام به الفعل عام جعل مرادة للمعنى عام هو ذات قام بها
 الفعل وانصرف وغير ذلك ولا يخلو هذا عن شوب تكلن فان وضع الالفاعيل ليس الا بخصوص حدث قائم بفاعل معين واقع في زمان معين كما في هذا
 وامثالها فان وضع الماضي ليس الا ان كل لفظ على زنة فعل شيء مادة متعرفة فهو حدث حدث مما اشتق منه فاعل معين في زمان معين فليس
 هناك عام موضوع لغير الحق ان حاصل هذا القسم ان الالفاظ المتعددة اللفظية بلحاظ امر على عام وكل المعاني وكل من لفظ من الالفاظ اللفظية بالامر على موضوع
 لشيء من المعاني المحصورة باللفظ فكل قسم من الالفاظ المتعددة اللفظية بلحاظ امر على عام وكل المعاني وكل من لفظ من الالفاظ اللفظية بالامر على موضوع
 بوجه كلي عام كما ان في القسم الثالث اللفظ المتعدد اللفظية بلحاظ امر على عام وكل المعاني وكل من لفظ من الالفاظ اللفظية بالامر على موضوع
 ضمنها بلغة كما يقع لكل مركب واحد جزئية فعل والآخر فاعل فقد وضع للاخبار بيان حدثه قائم به ليس الا مركبا من اللفظ ليس للمركب وضع عليه سوى معنى
 المفردات بل في جماع المفردات كما فيته وبهذا الراسي فاسد شديدا والظهور بالتأمل وقد يكون الوضع عاما لخاص اى لموضع وقتست بقديم شرحه
 كوضع اسماء الاشارة والمضمرات والموصولات والحروف فان اللفظ عند الوضع الامم اللفظ العام مفهوم الواحد المشار اليه الواحد الغائب المذكور او المقتض
 بالصلة لكن لا يكون بلحاظ الان الوضع ليل ان يجعل مرادة لما حظته الاخر او الغير المحصورة فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم التجوز فيها عند الاستعمال في
 الخصوصيات لانها استعملت فيها وضعت لها او الاشتراك لانها وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا بالوضع كقوله في المشترك او ضلع كثيرة وفيه
 رد على من ادعى انها موضوعات لفظية كقوله ليس متصل في الاخر والاولى او الالف العام المشترك بين المعاني غير المحصورة وغيرى الى الفاضل التفتت الى
 اما الوضع الخاص للعام على طلع نظره هو ان يلاحظ الموضوع العام المتعددة بوجه خاص جزئى وبوضع له اللفظ فلم يوجب له لا يمكن الامتناع في النحو
 من الملاحظة والاعلى بابينا في ضابطه القسم الثاني والثالث فخرج القسم الرابع بالاحتفاظ بميزة الالفاظ بمفهوم كلي والمعنى بخصوصه ويوضع كل واحد
 من الالفاظ بهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في امكانه وعدم وقوعه والمفردات القسامات باعتبار ان شتى جميع شئيت كجرحي وجرح فلنقصد لها مع احكامها
 فصول الفصول الاول وهو اى المفرد شتى ان وافق اصلا في المعنى بحرفه الاصول التي تبقى في التصريفات ولا يخفى ان اخذ الاصل للترين لا يخلو
 عن شائبة ورومان يرويه بالوجه من شتى لا يوافق من شتى كجرحي لفظيا وهو لا بد للمشتق من تغيرا في المبدأ الاصل ما بحركة فقط او حرف فقط وكل
 منها ما بزيادة او نقصان فبما اربعة والتكوين اى التغيير المركب محافظا الواحد حال كون التركيب ثنائيا وبه ستة حاصلة من اخذ التغير
 بزيادة الحركة مع الثلاثة الباقية وبتقصان الحركة مع الاخيرين وبزيادة الحرف مع الاخير وحال كون التركيب ثلاثيا وبه اربعة حاصلة
 من اخذ الاول مع اثنين من الباقى وحال كون التركيب رباعيا وبه اربعة وحال كون التركيب رباعيا وبه اربعة وحال كون التركيب رباعيا وبه اربعة وحال كون التركيب رباعيا
 والامثلة واضحة وهو اى المشتق مطرد كاسم الفاعل كغيره ما اندرجت تحت ضابطه كلية وغيره اى غير مطرد كالقارورة غير ما لا يندرج تحت ضابطه و
 والفرق بينهما ان المعنى الاصل ما داخل في التسمية فكلما يجرى عليه المعنى يوجب فيه المشتق فيطرد وليس وا خلا فيه بل شرط صحة التسمية بهذا الاسم فقط
 فلا يطرده وهو اى غير المطرد لا يكون مشتقا الا باعتبار الاصل وهو ظاهر فان وجود المشتق منه غير شرط هناك في صحة اطلاقه حتى يقال للمقارورة المشتقة من
 مشتقة شرط صحة اطلاق المشتق صدق أصله المشتق منه عليه لا تنوع تحقق الكل الذي هو المشتق بدون الجزر الذي هو الاصل هذا ظاهر على اى
 الجمهور والصحيح ان لا يستلزم ان التركيب في مفهوم المشتق فالمراد ما هو في حكم الجزر او في حكم المشتق فالمراد ما هو في حكم المشتق فالمراد ما هو في حكم المشتق فالمراد ما هو في حكم المشتق
 قالوا بل الميتة تعالى بدون علمه فاعتبروا العبدق العالم المشتق من غير تحقق أصله الذي هو العلم واثما قالوا هو بار عن لزوم تعدد القدر بالقول
 لقيام الصفات او لتسهيل قيام الحوادث بذاته تعالى وتعدد القدر ما بطل لا ترى انه كنه في لزوم المدحجانه وتلاسه النصارى قال القافر

الغير بانه لو صح لما قبله حقيقة لصح لما بعده تحقيق القوت في الرحمة المستعبر على هذا التقدير وسجاسا بانه لا يتحقق بالثبوت في الجاهلية بل يستمر طوال الامم المتعدي
بين الماضي والحال وهو محتمل معنى الاصل في عالم النحل في امم ممتدة في المستقبل فلا نسلم الملازمة وشكل بان اسم الامم المتعدية في الماضي على حقيقة الاتحاد
اسم الاسود مسمى بالوجود الواقعي حقيقة وهو مفهوم الابعين فالأصغر حقيقة فاطلاقه اي لا يبين عليه اي الذي صار اسود واطلاق على غير الموضوع لا يبين
الحقيقة اتوال الالزام للماضي في الحال عند منير ورثة الاسود لا ياتي في الاستحواض الاتحاد الجسم فيها حقيقة فلا نسلم ان ذلك الالزام وعدم الاتحاد في الحال يستلزم
الاطلاق على غير الموضوع لانه اذا اطلق على الذي كان به في الماضي في الحال اسود وانما يميز ذلك لاسود بالابتن لو كان الاتحاد المتعدي في الوضع الاستحواض في الحال والابتن في
الحال في الالزام حقيقة يتحقق الاتحاد مطلقا في الماضي كان ام في الحال فتدبر القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقا قالوا ولا اطلاق اهل اللغة ولاق
على فخره فصار بانه الاصل في الاطلاق الحقيقة وهو محض باطنها ثم على صحة متنازع فيها والاصل حقيقة فيلزم ان يكون حقيقة في المستقبل لا يخفى
انه لا يتحقق في مواضعه كمن ثبت منه فقيض سحره انحصار وكيف ناك ان فخره حبيب عنه بان الاصل انما يكون محتمل لوم يروى الاقوى وههنا الاجماع قد وقع على
مجانبة للمبدأ في الاستقبال بخلاف المستقبل في الماضي فانه مختلف فينا فهم قال لمصوب هذا النقض الليم على ابن سينا قد عرفت انه لم يبلغ الحقيقة في
كلامه لانه لو كان الكل في المشتق مطلقا عن القيد وفخره بانه من صدق المقيد لانه لا يستلزم صدق المطلق كما حتى يلزم من صدق المقيد ان يكون
مطلقا الا ترى ان قوله كانه زائد معدوم النظير يلزم من صدقه صدق المطلق عقلا وهو معدوم اعلم ان يكون لنفسه ونظيره وان صدق وانما في الوقت فلا يقا
زيد معدوم فانه يلزم منه عر فانه معدوم بنفسه فافهم وقالوا انما اطلاق المومن ثابت لانه وعرفنا لانه فانه مومن اجماعا مع ان الايمان غير حاصل
في الحال فعلم الاطلاق باعتبار الماضي ويعارضه مقتضى اطلاق كافر على رجل مومن لكفر تقدم والايقظ ذلك لانه ان يكون اكابر الصحابة رضوان الله
تعالى عليهم الذين بينهم اكابر المومنين بعد الالتماس عليهم السلام كفرا حقيقة العباد بالثبوت والايقظ في الجواب عن المعارضة ان هذا الاطلاق المشايخ جائز
لانه والمنازع شرعي فلا يجوز شرعا احتفاظ الادب بالمفرد في الاشارة ان هذا منقلب على اصل الدليل فان المنازع من سلب الايمان حتى الناعم مشي
والحال ان الايمان اعلم من ان يكون حاصل في المدركة او المخترنة والناعم ايمانه حاصل في خزانة وتحقيقه ان لنا حالتين حالة مشاهدة معلومة وحالة
النفية عن كمن شأنه وقوة انه منقضى التفت شهادته يتحقق بين غير حاجته الى نظر بالدليل والاستقفاظ بالبيئة والايمان اعلم من المشاهدة بالفعل
بالقوة هذا النحو من القوة والناعم مومن لوجه الشك التام منه والمصعب عن الاول بكونه في المدركة وعن الثاني بكونه في المخترنة بناء على القول في الفلاخفة
ان وقت المشاهدة المعلوم حاصل في القوة المدركة وقت الحالة الاخرى المسماة بخبرهم بالذهول لقوت عن المدركة ويحصل في المخترنة واذا عرفت
هذا فلا بد ان الكلام في الاطلاقات اللغوية ومبناها على ايها في الكافة في ظاهر الامر والمخترنة والمدركة وقته فلسفية فلا وجه لجواب شرح المنهج بتخصيص الدعوى بما
الفاصلين التي بمعنى الحدوث فاطلاقها على الماضي مجاز دون التي بمعنى الثبوت فانه حقيقة في الماضي اليقظ الايمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر ولا فائده
فان الذي علمنا من اللغة انها تحت ضابطة واحدة فان اشترط الاقصاد بالمباني كما في الثابتة كذا في السجدة واليرد عليه في قياس اللغة على
مثل عالم قادر واليك بمعنى الثبوت ولا يطلق على الباري عز وجل فيلزم ان يكون حقيقة في الماضي بالاطلاق هذا وقالوا اننا لانميز مجازية متكلم ونحو
من الاعراض لسياسة فانها لا يوجب في ان الحاضر فلا يصح اطلاقه على شيء حقيقة وسجاسا بان المتعبر بالمباشرة العرفية في الحال لعمري لا المباشرة
في الحال حقيقي الذي هو ان فاصل بين الماضي والمستقبل كما ان لا يثبت لقران ومشي من كنه الى بديهة وسيد وابه امي بالحال جزا من المتكلم
والمتقبل مستقلة لا يتخللها فصل ليجد عزاء كذا واخرضا فبنا على انه لا يميز من ذلك علم علام الاشارة مطلقا في جميع اسماء الفاعلين من معانيد رقا
مقطعا للدليل قاصر عن الدعوى فافهم مسئلة الاشيق اسم الفاعل الشيء والفعل قائم لغيره وانما هم المشغول فيجوز اشتقاقه والفعل المبداء فافهم على القول

فقد وادعوا حقيقة قاطعة بالفاعل فتقدم الفعل الایامه بقیام عرض واحد یجب من عین وانما نسبة بالعرض الى المفعول من المفعول به یستلزم
صحة حقيقة منافية لمعبر به من المفعول بالانتماء الى المفعول به یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً
ما لم یکن المفعول به یجب من عین حقيقة بل یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً
کذا ینبغي ان یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً
فقد وادعوا حقيقة قاطعة بالفاعل فتقدم الفعل الایامه بقیام عرض واحد یجب من عین وانما نسبة بالعرض الى المفعول من المفعول به یستلزم
صحة حقيقة منافية لمعبر به من المفعول بالانتماء الى المفعول به یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً
ما لم یکن المفعول به یجب من عین حقيقة بل یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً
کذا ینبغي ان یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً یستلزم صحة حقيقة قاطعة فایضاً

الكلام النسي

الذات

نسبة الى ذى القدرة وهذه النسبة هي القادر والخلق وما يقدره الاستحقاق فيختار الشئ الثاني هو حدوث الخلق والابد من خلق آخر ذى اعتبارات
والاعتبارات والكانت محتاجة الى موت كما حقيقتا لا كما نعلم انهما لا اعتبار بينهما الاحتياج الى موته وتأثيره لكن التسلسل فيها منقطع بانقطاع الاعتبار والاعتبار
ان احتمال التسلسل منقطع بالامور العينية لكنه غير ان اذ التسلسل في جانب المبدء وهو باطل قطعا اعتبارية كانت اذ حقيقة وهي لا يقطع بانقطاع الاعتبار
فانه لو انقطع لزم عدم العالم لانها على فافهم ونحن ان يقول ان هذا الخلق قديم لكن هو يخلق بان هو جليل لول لاجتماعه كذا فيح لا يلزم القدم ولا التسلسل
اعيد قيل لم تعلق بهذا الخطا لا صواب عندى ان يقال ان الممكن لم يكن صالحا لان وجوده على هذا الوجه قد برر واغنى حسمه الاسود وهو مجموع المشتقات
بل على ذات ما متفق به بالاسود مثلا يعني ان المشتقات يدل على مطلق الذات لا على خصوصية الذات من كونه حقا او غيره والا لى ولم يكن كمال بل على خصوصية
الذات كما افاد قولنا الاسود حسم لان الذات بين الثبوت لما هو اسمى الذاتى ذاتى له وحجم على هذا التقدير صارا ذاتا بالاسود ولد خول فيه وفيه انما يكون
الذات اسمى من مجموعته لولا خط الكل متصلا ويحتمل ههنا فالاسود لم يتول بمجموعه ليس ثبوت ذاتياته عينه قال في الحاشية والى بيان يقرر كذا لو كان خصوص
الجسم اذ اذ في الاسود وكان جملة عليه في مرتبة تفصيل غير متناهى لكن لا يتجاوز عن نوع شبهة فان الخصم ان يمتنع بطلان الا لزم فهو لا يتجاوز عن صنع الملائكة ان
الكل مجمل وعن منع بطلان الا لزم ان لو خلا مفعلا وبعض محققين وهو المولى جلال الدين الدواني رحمه الله تعالى على انه لا يدل المشتق على الذات اصلا
لادعاء الا كما صا فاننا نعلم ضرورة ان ليس مفهومه الا بالغير عنه لسياد وسفينة معنى الجسم اسود الجسم له السواد ابن جسم سياد لانه جسم له السواد حتى لا يلاحظ الجسم
مفهومه وناو مرقى للجسم الاول ايفر معناه ذات له السواد فانه لا يفهم اصلا لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذات السواد لانه عينه هذا المعنى البسيط لفردان
الجسم وهو ليعقد عليه صدق فاعرفه لكونه متعلقا به علاقة مخصوصية به بالنسبة جو دة اليه ليقول انه هو فرد اخر ليعقد هو عليه صدقا ذاتا فانه تمام
حقيقه فان السواد اسود بنفسه والفرق بينهما بالاطلاق التقييد وهو الذى قال هذا المحقق اذا اخذ هذا المفهوم لا بشرط شئ كان مفهومه اسود وعرفه اذ اذ
لا شئ كان عرفنا وعين السواد اذ اخذ بشرط لعل كان الشوب الاسود ومقصوده انه على هذا التقدير يحصل المقيد لانه يكون عين لعل وتجرى كنه
وقد عرفت ان الاتحاد الاثنين باطل مطلقا وكين يتبعه بمثل المحتجى هذا تقرير كلامه على حق توافق مرادهم انه محتوى نظرية في مقابلة السواد الا انهم فلا يسمح
غير دليل واما انه معنى لسياد فسلم لكن لم يجوز ان يكون اجمال هذا المركب لى ذات السواد لا بد من دليل وما قال انه لا يفهم منه ذات السواد وان اراد
هذا المفصل فسلم والى لزم منه المطلوب وان اراد جباله فمنع عنه غير مفهم بل هذا المعنى البسيط الذى اذ عا دة هو اجماله لا غير فقال لعل وهو الاشبه بالمشتقات
محمولات والحمولات من حيث هى لى لها وجودات رابطة اتحادية مع الموضوعات فلا حاجتنا الى خال ذات في مفهومها فان المفهوم له السواد كما انه متحد
مع الذات على تقدير اخذها كالتحدي بالجميع الموضوع بلا توسط الذات نعم لو قمنا الى تعبيره ولم يكن خصوص الموضوع في البين يتبعه التغير الى خال ذات كنهية
تحصيله للتعبير لا غير بخلاف المبادى فان وجوداتها ليست وجودات رابطة بنا على ان الفرق بينهما ان الاولى لى المشتقات لا بشرط شئ فصح
لان يتصل لغيره وهو لان فيه نوعا من الابهام والثانية اسمى المبادى بشرط لاشئ فصح متحصلة بالذات وموجودة لوجود مغاير للموضوع فلا يصلح ان يتصل لغيره
هو هذا تقرير كلامه فافهم وفيه ان كون وجود الحمولات رابطة لالسناسم ان يكون معانيها لسا لابل يجوز ان يكون مركبة ويكون وجوداتها رابطة ثم ان قال
لا حاجة الى الذات مع منظوفان لخصم لا يقع عليه الا لى لو خال ذات لصحة الحمل لانه لا يمكن صحته بدونه بل المعنى المشتقات وجرت في الواقع
كك مركبات من الذات واهضه بل هذا كما يقال كفى للعمل على زيد مفهوم الناطق فلا يحتاج الى اخذ الجحود في الانسان ثم هذا تقرير اعتبارية
التي ادعاها من الفرق لا بشرط شئ وبشرط لا غير لزم من كون وجودات الحمولات رابطة لانه يجوز ان يكون معانيها لسا لابل وجوداتها رابطة لكن لى
لما بالذات حقيقة وجوداتها غير رابطة ويكون قيامها بالموضوع بشرط الحمل فافهم ثم منهم قالوا ان اسما الزمان والمكان والالة تدل على ذات مخصوصة

من هنا حقيقة التورية لا في قول وقد يكون بالشيء في المنطق المستعمل ان الخطاب انما هو ليس عليه وعلى الاصولات لمسلم عموما عرفا وتبين
 تنقية انشا الله تعالى وعرفه فانه كان الحافع والحصن التي تطلب عرفا لما غير الشرع وليس في مسلماته ايضا كالمسح ولما عرفت حقيقة سترية كان في كون
 واصطلاح الخطاب شرع كالصلاة والمجاز في الكلمة المستعملة في غير الموضوع في اللغة وان كان من غير علاقة كان خطأ وبعبارة مستمرة لو كانا
 ما شئت اصدق قدس سره فمعرفة سببية بالشيء الكيفية الجزئية وليست طرية ان يكون لكل اسم علمية وفيه باتخاذ اجزاء الميزة وميزة اللازمية الاطلاق
 التقيد العموم بمصطلح كماله الحلية المجردة الكون في الادل اليه بالكلية لا انسية التفضيل موم الكثرة في حيز الانبثات استعمال المعرفة بالاسم في
 المعنى الدسبته مدف الحقائق من الصفات الميحدف صفاتها الزائدة ثم ان في الكثرة العامة في الانبثات لا يتحقق ملازمة غاية التشبيه وكذا في المعنى
 في العهد الذي تشبيه الفرد المصطلح بالواحد المعين واقسام الحيز والزيادة ليس في العلاقات للمجاز اللغوي في شئ وقيل فاعترضا لما في المنهاج السببية وبه
 اربعة افرع الفاعلية والمادية والعدوية والاعلية المشبهة بالاشباه معنوية كانت اعمورية المنفردة الكيفية الجزئية الاستعداد الكون فيه
 المجردة الزيادة الفصل المتعلق يحصل من المعنى روي المفعول وهذه العاقل يجمع الطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعلمه اطلاق
 المعنى على اسم الفاعل وعلمه اطلاق على اسم المفعول وعلمه كذا في معين شروح المنهاج وفيه ان علاقة الكون فيه ما يقا من كثر نسخا وعمل
 أشكال على ما سبق وقيل في الحقة خمسة المشابهة والكون فيه والاول اليه والمجادة وقيل في البليغ اربعة وبقي الاخرى وهذا كونه والى
 الاجمال ولا تناقض كما هو متشابه في الاثبات المشابهة والمجادة وبهذا المثال لما البليان المجازا شذاعة ومجازا ومن سلكه المتشابهة لا يشترط
 اجزئيات لانواع المجازات بحج العلاقات خلافا لشرع تقليد والا اى وان شرط التوقف ابل الحزبية فلا يجوز على العمل في كل بربشكروهم لا يتوقف
 عليه بل يستعملون مجازات مشكدة لم تسمع بايهاهم وبعد ان اشترع المجاز فضا ولذا السليم ولو المجازات تدوينهم احتكاك ولو كان اجزئيات المجازات
 لدونهم وبه على المتعارفة لو كان المجاز تقليدا لما اشترع في التورية الى العلم بالعلاقة بين المعاني اعمية والمجازية واذا السماع كان في الاستعمال والى بالمر
 لا لا تقترن في التورية فقلنا وفيان المعنى عليه فقلنا الواسع الى العلم بالعلاقة كذا مقدار التجوز فان زيادته لو كان تقليدا لما اقتصر الواسع الى العلم بالعلاقة
 فالملازمة ممنوعة فانه انما يحتاج الى تعيين الاسم من بين الاسماء وان لا ولما اقتصر التجوز فالملازمة سلمية وبطلان اللازم محم فانه غير مفقود عند الفاعل
 بسلم الاجزئيات هذا والمجاز الشئ الثاني من اشتمال التجوز محتاج الى العلم بالقرينة بالضرورة المستقرة اية والمنع كالمجادة الشاذلون بسلم الاجزئيات
 قالوا او لا يلزم سبب العمل في استعمال المجاز بل استعمال العلاقات ليعمل المجازات وكجريت العلاقات ويصح لجاز سبب العمل غير الانسان اية المشاركة في الطول
 والاكاب للابن والعكس كوجه سببية في سببية قلنا الملازمة ممنوعة بل يصح اذا لم يمتنع مانع والحق مانع لا يتجوز في تمامية مقتضى فالتخلف مانع لا يقتضى
 ح في استعمال العلاقة من غير حاجة الى السماع ولعل في ذلك مانع لعدم المنع للبعد من طبع جبه بحيث لا ينتقل اليه الذين قد يرد قد يجاب بانه لا يلزم
 من عدم وجوب انتقال استعمال العلاقة بل لا يكون السبب مركبا من غير باء وعلله انتمى الخيرة وتلقب عليه المع بانه لا خلاف لاحد في عدم دخول النسب
 انما السلك في كفاية العلاقة او اعتبار العقل معانته بوجه قولنا انما لو لم يوجب النقل في استعمال المجاز كان الاستلال في غير موضوع لقياس في اللغة انما
 لم يمتنع من سبب العمل الا في المكنين بجامع كذا كان اختراعا ما هو القياس في اللغة والاختراع باطلان فلا بد من اسمع قلنا لا اسم الاختراع اذا
 لم يكن بجامع مستلزم لم يكن واما يلزم الاختراع لو لم يعلم الوضع للشيء الملائم وضع له باحد المالبسات المذكورة علما كليا بالاستقرار وبهنا قد علم الوضع المعلوم
 فلا اختراع اقول مطابقتها لما اجاب اجوز فمعرفة ويلم انما يلزم الاختراع لو لم ير اللفظ على كماله على ما هو عليه ولو لم يمتنع القرينة عن راحة المعلوم الموضوع لا الى
 اللازم المتعلق به لكن هذا الدلالة بالعقل والانتقال القرينة وح لا اختراع وعلمه هذا لا يحتاج الى عقل اصلا لان اجزئيات ولا في كليات وقدرت

من مائة السببية

استعمال في المنطق

لا يتجوز

لا بد من سبب العمل

المتعلق

أجود تفورس وتعل هذا حرق الاجماع قال في الحاشية ذلك ان نقول ان الدلالة العقلية كمنى للمعنوية والقرنية للمركبة لكن لا بد من الترتيب من ان زائد
فلا بد من اتمام والابارة منهم لاستعمال حتى يكون جاري على قوله فيهم وبما هو الوصف النوعي مع التلخيص عن القول بالوضع وهذه الكلام متين عندنا
بما ذكره فائدة لما علم من التعريف ان المجاز غير مستعمل في الموضوع له وهما اثبت الوضع فيه ليه فيتوهم ساقفة اراد ان يزيل هذا التوهم فقال الوضع قد
يتعين اللفظ للمعنى والاعلية بمعنى نفس اللفظ من غير حاجة الى ضمنية او غيبية لتعين حيث لا يتغير بعد معرفة هذا التعيين في الدلالة الى امر اعمى
شخصيا كان او لوعيا وعلى هذا ليس المجاز وضع فانه طه عين ازا سعاد المجازي ليدل عليه بنفسه الى القرنية وذلك لتفسير التعيين مطلقا ولو فهم تعميته
قيل على هذا قضية وضع لانه عين الدلالة على متعلق الموضوع كالمقرنة وما قبله على الاول الحرف اى وضع الحرف وجوده مما يحتاج في تعقل مغاير المتعلق
اذ لا بد فيه من ذكر المتعلق فلم يكن والا بنفسه فيخرج جوابا به فرق بين ان يكون المتعلق متمما للدلالة كما في المجاز فان اللفظ والقرنية معا لان على المجاز
المجازي من كونه ظرفا للدلالة كما في الحرف فان الدلال في نفس الحرف وذكر المتعلق شرط خارج فانهم والظاهر في اجواب انه فرق بين ان يحتاج الى الضمنية
لاجل متوالية المعنى نفسه كما في الحرف فانهما يكون فيه تابعة لمعقولة المتعلق سواء عبر عنه بلفظ اول او بين ان لا يكون شرط النفس لمعقولة بل انما يحتاج
في معقولة من اللفظ وشرط فيما كما في المجاز فان سعاد وان مع كونه معقولة لكن معقولة من اللفظ ليس الا اذا لوحظ قرنية فتا بر مسئلة المجازي
بها يستدل على المجازية منها صدق في المعنى الحقيقي عن المجازية كقولك للبلدية ليس بحمار علم ان الحمار مجاز فيه وعكس اى عدم صدق نفس معنى الحقيقة
ودليل الحقيقة فليس يصح للبلدية ليس بانسان فالانسان حقيقة فيه وشكل يستعمل في اجزاء او اللام فانه لا يصح لنفسه اجزاء او اللام ولا حقيقة
اعلم ان عدم صحة نفس المعنى الحقيقة اماره استحقة ونفسه استعمال في اجزاء او اللام المعنى المجازية هو اجزاء او اللام فعدم صحة المعنى لا يكون اشكالا فالاول
ان يقال ان المستعمل في كل اللفظ لا يصح نفس الحقيقة هو اجزاء او اللام ثم انه بل يرد على اماره المجازية لا لا احتيالة في انتفاء اماره الشئ مع وجوده كجوابها
خاصة غير شاملة ويعقب عليه لعل ان هذا الحقيقة شاملة لانهم قالوا في انتفاء علامته الحقيقة وليس يصح الا اذا كان شاملا للمجاز فاذا ان هذا السؤال يرد عليه فاهم
قيل لا اشكال فان سلب معنى الموضوع له هو اجزاء او اللام عن استعمال فيه يكون الكل والملازم والمصريح باعتبار كل المتعارف لكنه يصح باعتبار كل حقيقة الاولى فانه
ليس الكل نفس اجزاء او اللام نفس الاجزاء او اللام واما حقيقة المعنى وعندهما صحة وعندهما باعتبار كل الاول فانه اذا صح لنفسه باعتبار كل الاول علم انه متاثر
للموضوع فعلم المجازية والا يصير حقيقة القول بل فيه اشكال فان هذا عكس المجاز ولا يمكن اخذ المعنى هنا كاعتبار كل الشئ على نفسه حتى يكون اسما لمن صحة
نفسه الحمل الاول بين حقيقة والمستعمل فيه لوجوب المجازية والا ان كان المعنى باعتبار كل حقيقة يلزم ان يكون قولك لزيد حيوان مجازا اى اطلاق الحيوان
على زيد بان يراود منه اذا كانت زيدا فاخبر بقوله لزيد حيوانا يكون اطلاقا مجازا لانه يصح المعنى هنا كاعتبار كل الحقيقة فان زيدا ليس نفس الحيوان
فيلازم كونه مجازا وهو باطل فان اطلاق الكل على فرد حقيقة هذا ولم يرد انه لو كان المعنى اعتبار كل حقيقة لكان زيدا حيوانا مجازا لانه يصح المعنى هنا
باعتبار كل الحقيقة حتى يرد عليه ان المعنى في المسئلة صدق نفس المعنى الحقيقة عن استعمال فيه وهما لا يصح نفس الحيوانية عن الحيوان في زيد عن زيد
حتى يكون بل انما يصح نفس الحيوان عن زيد وهذا يلزم المجازية فان هذا المعنى خارج عن المسئلة فانه بترحم اعرض على الامارين بان سلب بعض المعاني
الحقيقية لا يفيد مجازية المستعمل فيه لان الشئ المستعمل في احد معانيه حقيقة فيه ويصح سلب المعنى الآخر فالاصح ان يراود سلب المعنى الحقيقة نفس الادة سلب
الكل وهو ايضا غير صحيح ولما سلب الكل سلب كل المعاني الحقيقية يتوقف على مجازية المعنى المجازية فان ثبات المجازية سلب الكل مصاد
فلم يصح ان ثباته في الجواب التوقف اى توقف سلب الكل على مجازية المجازي مما سلب الكل مستلزم للمجازية اى المجازية فلا مصادرة فاقول
فيه التردد في المجازية اى مجازية المجازي وجب التردد في سلب الكل لانه يستلزم ان يكون المستعمل فيه اى حقيقة ولا يصح سلبه عن نفسه والشر

دستور في الدلالة

فيه اولاً انه موافق للتقنية فوح لا يرد العلمانية المرافقة لتمام اليقين بالانقضاء والاطراد انما العلمانية يمكن تحييده بحسوس والعلمانية انما يعلم من جهة العلم بسبب
لا يظهر له اذ فيه ظاهر والظاهر انه من قلم الشاعر والصحيح وانما يعلم من جهة منسوبة كما بين في المنطوق فيجوز العلم والاطراد انما يعلم من جهة العلم بالاطراد والاطراد انما يعلم من
المانع المستلزم للمانع والمقنع في سبب وجود المانع او لا مانع هنا فان الكلام في الانصاف فيقتضي عدم المقنع كما عاين في الواقع فعدم العلم بالاطراد انما يعلم من
فيحتمل به وقد جعلت على علم الوقف معلوما لعدم العلم بالاطراد وقد روي عدم القول لان توقف العلم بذوي السبب العلمانية انما هي في اليقين الدائم الكلي لا في اليقين
الجزئي النسبي انما لان في الظنون ومما يشهد الحقطة من انما في توقف العلم بذوي السبب العلمانية انما هي في اليقين الدائم الكلي لا في اليقين النسبي انما لان في الظنون ومما يشهد
ولنما اي من الامارات على خلاف جمع الحقيقة كما هو في العلم انما ليس متوطناً في العلم انما ليس متوطناً في العلم انما ليس متوطناً في العلم انما ليس متوطناً في العلم انما ليس متوطناً في العلم
فاذا قرر هذا فاما في المحرر على التقدير المشهور بان اختلاف الجمع موجب للمجازية وفما لا يشترط ان لا اثر لاختلاف الجمع فانه يحم الكلام ووجهه
لان اجتماع في العلم والمعاني وسيا في الكلام فيه في بحث الامر فيخرج لان اختلاف الجمع علمانية حقيقة يستلزم الكلام هناك انشاء الله تعالى ولا
فان اتحاد الجمع ليس اشارة حقيقة ومنها اي من الامارات التزام التقيد في استعماله في هذا المعنى الظلمة الكفر فان استعماله في العقائد الباطلة لا يصح
بالدول والتقيد ونور الايمان ومع التقيد يستلزم في العقائد ما يقتضيه القول في انقراض يارم الانصاف فان استعماله في معناه لا يجوز الا بالاضافة وسببه
تقيد فاقم وفيه ان الامارات التزام التقيد لا فائدة هذا الطعن الذي يولاه في معنى اخر فانه قرينة الدلالة عليه وهو لا يوجد في لازم الاضافة قطعا
قال في الحاشية ان التقيد في مورد معين بعد معرفة استعماله في مورد اخر يوجب التقيد اشارة للمجاز ولازم الانصاف ليس فيه هذا النحو من التقيد
فيه ومنها اي من الامارات توقف على اطلاق اخر نحو لم يردوا في العلم فانه لا يصح نكران ما يشهد بالمشاهدة كونه مجاز وقد يقع تحقق العلاقة في المشاهدة
بواسطه مشككة بشكل اذ من اطلع من انما في فائدة العلاقة هنا اصلا مع انه اطلع عليه في قوله قالوا انما في شيا من ذلك طبعه قلت اطلع الى حبه وفيه
مفصل له فمما كان من جعل المعاجزة في الذكر علاقة وهذا بعيد كل البعد فان المعاجزة في الذكر يمكن في كل الظنين فيجوز استعمال احدهما في معنى
الاخر واعتبر في ان هذه المعاجزة غير معدودة في تعين اذ انواع العلاقات اجاب العلم بانها نحو من المجاورة واعتبر في انها بها بعد الاستعمال
والعلاقة يجب تحققها قبله قال في الحاشية المعاجزة المستبعدة علاقة وهي متقدمة ولا يجوز عن تعديف وقيل ليس العلاقة المعاجزة في الذكر كـ
المجاورة في الحاشية ان فيه ايضا بعد فان المجاورة الواقعة غير كافية اقول ليس العلاقة المعاجزة في الذكر ولا المجاورة انما هي في النشئة الادعائية فانه لما
عاجزة الى الحاشية شبيهها بالاطعام الذي يتوالم بالانسان شبيهه في الحقيقة بل يشبهه لكن العلم يعرف هذا التمييز في كل علم مجاز ابتداء بل بعد ذلك الحقيقة
ولذلك لا يجوز لمكره ولا اطلع في حبه ابتداء هذا المستلزم بعد الاتفاق على ان لا يظن بعد الوقف وقيل لا يستعمل في سبب حقيقة في المجاز فاقمها من قسم العلم
استعمل استعمالا صحيحا اختلف في ان المجازات لا يستلزم حقيقة بل يشبهه استعمال اللفظ في انما في فائدة العلاقة المعاجزة في الذكر كـ
لنا الرحمن لان مجاز لغة او غير فادع حقيقة قد تفرقة في وجهين الاول لا يطلق الا على المندرج لا يتحقق معناه حقيقة فانه هو الرتبة والرتبة رتبة العلم
والا قلب سبحانه والثاني انه لا يطلق الا على فوخاص من ذي الرتبة وهو الرتبة سبحانه ولم يطلق على المطلق اصلا فاقمها في يطلق اجاب استبعاد الكذا
عليه لفظ الرحمن وقد استشهد حتى قال ابو جمل عز وجل الرحمن من دون الله عليه العلاقة والرد واجاب به جميعين ولم لا تعرف الرحمن الرحمن اليامة
اجاب بقوله ورحمن ليامة مودود فانه ليس على طبق اللغة بل في ما يشبهه في وجهه ثم الوجهان غير فقيين فانه لم يرد في العلم على ان الرتبة رتبة القلب
بل يجوز ان يكون موضوعه للتفصيل والاحسان نعم في الانسان لا يكون هذا المقصود عظيم وهذا التعليل باعتبار سعة المرحوم عليه وشموله لكل احد وانه
المرحوم من الغما من حيث الكثرة ولم يشهد في الاوجه في غير فاقمها في وجهه في التفرع لاطلاق العلم على فو منه ليس بجواز تام في هذا التفرع ان لنا

العلمانية الثالثة في المبادئ المنقولة

[illegible]

فلان القرينة ناقص وقدرت النانته والقران مهموز اللام فاين الاستشاق بنا الظاهرية قالوا الجواز كذب الاله الصليبي فنيح في استغفال الدرس شيئا مستقلا
واذا كان كذا فلا يلحق في القرآن والجواب ان الكنى للمحققة فني كذب الجواز المراد فلا يلزم كذب باهر المراد قولنا انهم لا يدل على عدم وقوعه
عن الكفار كذا فانه لم يلاحظوا الواقعة فيه فانه لا استحالة في نقل الكلام الكاذب ولعل مرادهم انه لم يقع بغيره من الشارح اذا جازا الى على قانون اللغوية
لما اخترع منه فيقول الى ما قيل الجواز في القرآن ابي بغيره من بل الجواز في كلام العرب ابي بغيره منهم ولعل مراد هذا القائل انه لا يجازي القرآن الذي
هو كلام الله تعالى وصفتها الخيرة المخلقة وانما الجواز سنة كلام العرب هو الكلام المفضل المفضل على الالفية واما قوله لو كان الجواز في القرآن يلزم ان يكون
الباب مفتوحا لا يصلح الملاقاة يجوز عليه سبحانه تجاوبه ان فيه انهما بابا لمقتضاه فانه لا انتقال من مكان الى آخر فلا لا يطلق عليه لانه لم يرد الجواز في
اول الايتين من الشارح واسماء الله تعالى توقيفية فلا يطلق التخيير عليه لانه لا عدم ايراد الجواز مسسكلة المظهران في القرآن مرادهم بلفظ محكي مستعمل
العرب على وضو العجمي في محاوراتهم كما روي عن عبد الله بن عباس وعكرمة ونقاه الاكثر لنا المشكوت بنديته وسجل فارسية اصله من كل وقسطا من رتبة
وقد وقع في القرآن قال الله تعالى مثل نوره المشكوة وقال وزاد بالقسطا من يستقيم وقال ترميمهم بحجارة من سجيل ثم كون المشكوت بنديته غير ظاهران
البراهمة العارفين باسما لا لبندية لا يبره فانه نعم المشكوت بغير الميم والسين الهمزة بمعنى التبريم بنديته وليس في القرآن لهذا المعنى كذا في المحاشية فانقلت
يجوز وقوع الاتفاق من تعيين قال والاتفاق كالعرباؤن فانه في الهمزة فارسية وعربية الهمزة فانه نادا لا يقاس عليه غيرهم انه لا اتفاق في الصواب فان
الذي في العربية بالصاد وفي الفارسية بالسين ولقول بل الفرس على انه الاضاد في لقنا والاست لالجواب ابراهيم فانه لفظ محكي وقد وقع في القرآن لا يبره
الهم لا التبرع فيه اى في وقوعه في القرآن فخر ابراهيم خارج عن مسسكتنا على انه ليس محجب فانه اسم الغنسل الذي وضعه غير العرب ثم استعمله على ذلك الوضع بالغير
او انما العلم حاج عنه فلما حاش الى تخصيص زائد ثم المشكوت للوقوع قالوا اوله وقع المشكوت في القرآن لزم ان لا يكون كذا لا على عربية الا على لغة اخرى وانما المشكوت
وقد قال الله تعالى انزلناه قرانا عربيا قلنا لا نسلم المأزومة وانما يلزم عدم كونه عربيا لو لم يكن مؤبدا واذا كان سريعا صار عربيا بالتعريب على ان تعبيره انما انزلناه
للسورة على تأويل الكلام فوح بطلان اللازم ثم والآية انما يدل على ان السورة التي هي فيها عربية فانقلت فكيف يصح حمل القرآن على السورة قال الله
كلما يصديق على التقليل والكثير مع ان لاكثر حليم الكل واذا كان الاكثر عربيا كان الكل عربيا فيجوز ان يكون اطلاق العربية على القرآن باعتبار اكثر
الاجزاء وقد برز الاجدان يقال المراد انما انزلناه قرانا عربيا لفظا لا مفردات فان الهمزة في كون الهمزة فارسية او عربية هو الذي لم يقلوا انما كان
في القرآن عرب لم يفرقوا لونه الى الاصحى والعربية وهو باطل اذ قوله هو المحكي وعربية يعني التبرع قلنا لا نسلم انه في التنوين بل هو في الكلام المحكي بخاطب
عربي لا يفهم فمن التنوين والنية ساكت اقول للمأزومة ممنوعة انما يلزم التنوين لولا التعريب اذ لا التعريب صار الكل عربيا على ان وقوع لفظ
فقط لا يستلزم تنوع الكلام فانهم مسسكلة الجواز عن الحقيقة بالاتفاق يعني ان اللفظ المستعمل في معنى الجواز يفرع لنفسه متصل في الحقيقة للكلام
قيل ان اللفظ المستعمل في المعنى الجوازي مفرع للفظ آخر مرفوع بازاء المعنى والالهم ان يكون بنا ابني خلفا عن زاجر ولا يستقيم عليه التعريب
كما لا يخفى ويأبى عنه كلام الامام فخر الاسلام كل لا باركان اختلفوا في جهته اختلفت في عند الامام الى خيفة من التكلم الى التكلم بالجواز خائف من التكلم بآية
لفظنا بل ابي مراد الهمزة فانه من لفظ مراد الهمزة واذا لا بد من امكان الاصل لثبوت الجواز في صحة التركيب على ضابطه العربية ليس هو الكلام وهو كون
بشره اذ استعمل الله تعالى في رسوله صلى الله عليه وآله وسلم عليه وآله واصحابه واولاده قالوا الخلفية في الحكم فكم انت ابني مراد به الحق خلف عن
حكمه مراد الهمزة فلا بد عند جملة المعنى الجوازي من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة فانت ابني مقولا لا كبرهنا ابي لمن الوجود مقلد عن مثله يجب ان
عنه بوجوه وشروط الجواز وهو صحة التركيب استحالة الحقيقة جزاء عن المثل لا يجوز العتق عنه بها لزم الحكم الاصل وهو الهمزة فالتحليل

لم يثبت منه شيء آخر وهما قد ثبتت الحسنه الجائزة فافهم ويمكن ان يقال قصد المصنف على سبيل الكناية فكان النادر اذا نذر لئلا يتنقل منه الى المصنف
فلا يجمع اصلا وان سمح هذا نحو جماعه بطل الكناية وفيه انه على هذا لا يفرق ان لا يصح النذر فان المعنى الحقيقي في الكناية ومقتضى وليس مناسط صدق وكذب وعقد و
فخرج بهذا وقع القبول والاقبال لبعض المسالك من المتأخرين الذي بلغ مبلغ السابقين كلامهم هو ان النذر نوعان نذر بايجاب شيء فقط ونذر بايجاب
بشيء لو لم يولد النذر وكان عليه كفارة اليقين ففي هذا القسم الاخير يلزم فيه اداء المنذور فان ادعى فيها ما لا واجب عليه القضاء بالنذر وادى الكفارة
لنقض العهد الموكد بايجاب الكفارة وهذا القسم قابض عينا لوجوبه موجب اليقين فيه لزم فالمراد في المسئلة من اراده النذر هو اليقين اذ في النذر
نذر من وجهين ومن وجه ومن اراده اليقين مع السكوت اذ كان عليه الكفارة ولم يولد استقلا لان هذا واجب عليه فجميع اصلا وصورة
البحر ليس الا ما افوض في اليقين من نفي النذر يعني ارادة اليقين من صفة النذر محجبا عن هذه الذمة لفي النذر سواء نفي صراطه ام لا هذا خلاصة كلامه
فان قلت فهذا ابداء تصرف جديد لا بد عليه من حجة من الشارح قلت ليس في ابداء التصرف من عند نفسه بل ذون ذلك ان النذر ايضا عهد كاليهود حتى لو نذر
بالحرم يجب كفارة يمين بعدم اركان الوفاء فيه فاذا اراد اكل العبد بالزمام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر في غموم
فليوفوا نذره كما في هذه الآية الكريمة ليس ينبغي لاشاننا ان يحسب عليه فانه لما اطبق عليه المشرك السابقون عليه من الزمان من بينها وبين ابى يوسف
لفظ ونذر البعد ومن ادعى فلا بد له من شاهد ولو اشارة من كلامه هذا لعل بعد حديث بعد ذلك امر مشكك الحقيقة مستعملة اولى من المجاز المتعارف
عنده عملا بالاصل فان الحقيقة اصلها ما كان لا يصح العدول عنه في الحاشية هذا لا ينافي ما سياتي ان تخصيصه بالعرف عليها كان او قوليا يصح وذلك
لما سياتي ان المقام يخص حقيقة عند الفقهاء وهذا لا ينافي ما ساقا في القول بكونه حقيقة وعندهما بالعكس المجاز المتعارف اولى من الحقيقة المستعملة
للتبادر الى نعم فان التعارف يوجب التبادر بل لا يربك لا يعارضه الاضادة لان الاضادة انما يقتضي اكمل عليها الممتنع مانع والتبادر التعارف والتعارف بالانواع
فافهم فانه احق بالقبول قيل تساويا فيكون حتى يتبين باحدهما بالليل اقول ينبغي ان يكون النزاع فيما اذا لم يكن مبناه على العرف كالايمان لان ما يكون
مبناه على العرف فممنه المتعارف بالضرورة لهذا امتوا القديم الحث عند حلفه لا ياكل على كل ثم ادعى ان كان مخالف لمسلم ان لا حجة حقيقة يصدر على حكم الكاذب
قال مطلع الامر لا حاجة الى التقييد بالاسلام في حكم الادعاء فان كافر والمسلم سواء وفيه مقتضى من الزيادة لعل ان الفتوى عليه والافقية واية احسب
في المستبرك كالدابة وغيره انما هي في الحقيقة شتم ان اذكره غير طاهر وان كان قبل هذا القول من قبل ايضا لان مسئلة الفرائض في حلفه اليقين لم يكن مبناه على العرف
فمن الاسلام ان هذا الخلاف مبني على الخلاف في فرعية المجاز فلما كانت الفرعية عند ما باعتبار الحكم كان اعتباره اولى ففي مسئلة كل من خطه لما كان حكم
المجاز المتعارف شاملا للحكم الحقيقة اعتباره وعند ما كان باعتبار الحكم فاعتبر الحكم فخرج الحقيقة للاصالة وهذا التعليل يدل على ان الخلاف في المجاز المتعارف
للحقيقة شتم في هذا التعليل لانه لو تم دليل على رجحان كل فجاز متداول الحقيقة سواء كان شعارا ام لا شتم ان اعتبارا تخليقة في التكلم لا يوجب قضا
الحقيقة وان تشبث بالاصالة فهي كافية ولا حاجة الى الخلفية في التكلم فحقنا اشارة اليه المصنف ان المبنى للخلاف انه اعتبر الاضادة دجما للتبادر مع رابطة
من الفرائض ولا ياكل الخط ولا يمشي من المعنى الحقيقي والمجازي فمعه العرف الى المخرج في الاول والى عين الخط في الثاني فانه حقيقة الكلام
وسمى اسبق وعند ما الى اية اعتداف في الاول الى الماد المنسوب اليه سواء كان بالاعتراض او لا والاولى او غيرهما بحيث لا يقطع النسبة اليه في العرف
حتى لو اخذ منه مبر فلا يثبت بالشرب لاصلا لانه القطع النسبة عنه في العرف ويصرف عنه الى ما يتخذ مناسن الخبز وغيره في الثاني ويحذف اليه
بالعمل حذبا اخر فلا يثبت بالسويق لانه غير جنس الخطه والذات يجوز بيع السويق بالذات متفاضلا عند ما كذا قالوا وتامل فيه وبعضهم فرق بين
خطه معينة وغير معينة فقالوا في غير المعينة بان يقول لا اكل خطه كمن قال بالاتفاق بالبحر وغيره لان المتعارف فيه على ما يتخذ من الميسنة

الاطلاق لا يرد عليه الاطلاق كالكلام هناك وقد عرفنا ان الحكم على هذا النحو لا يثبت في كل ما كان في مسكنا لاختلاف في الحقيقة الشرعية التي وقعتها اهل الشرع كما قلنا
 وعلمنا والاعتقاد في ان الاطلاق الشرعي لا يحتاج الى القرينة في قاعدة المعاني الشرعية وانما الخلاف في ان هذه الدلالة لا تشمل جميع الشارح او بالاشتمال من اهل الشرع
 من المسلمين فانما المظهر الاول ان قال الحقيقة اشترطت بان تعالما الشارح من المعاني اللغوية الى الشرعية لمنااسبة وهو الظاهر او وضع الشارح اياها ابتداء على
 ان يقال في قوله لا يرد عليه الاطلاق في المنهاج والمصداق عند التعزلة وقال القاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية والقاضي ابو زيد البرقي من اهل الشام والامام في كلام
 البرقي من اهل الشام من غير طبعه من الشارح والامام صدر الاسلام والقاضي البيهقي من اهل الشافعية الحقيقة الشرعية الموضوعة من اهل الشرع المعاني
 التي في واقعها المستعمل في المعاني الشرعية في اثاره وقد سبب القائلين بالاطلاق في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره
 في المعاني اللغوية والزيادات شروط لا اعتبار شرعا ولما كان هذا باطلا بالضرورة للقطع بانها مستعملة في المعاني الشرعية وهذا الذي هو الابطال
 في العلوم كيف يفهمه هذا قال المصنف في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره
 ان وردت هذه الاطلاق الشرعية قبل الاشتغال عند في القرينة بالشرع منها على ما يحل في القائل الحقيقة الشرعية على كل شيء وعنده منكر ما يحل
 على اللغوي وبذلك فائدة اختلاف لنا الاستعمال في القرينة في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره
 كذا في القرينة والفهم بدون القرينة وليس الحقيقة وبذلك انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره
 في الاطلاق الشرعية من المعاني الشرعية في اصطلاح النحاة هو انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره
 وبذلك انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره
 اللغوي الا بالليل كالحقيقة وبذلك انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره
 وانما كان مراده هذا الاستعمال على استعماها في لركمات فانما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره
 اهل الشرع ثم الاستدلال الاستعمال لا يستدل الاستعمال في غير قرينة وبذلك انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره
 عن هذا الديل بانها باقية على اللغة وهو الدعاء والزيادات من القيام والكوع وغيرهما من الاركان شروط شرعا لا اعتبار الدعاء مع انما لا يعم كالزكاة في
 لا تعم مثل الزكاة فانها لغة النماء وشرعا الملك لمخصص مال مخصوص فتثبت حقيقة شرعية من غير ثبات لهذا العذر والمناقشة فيه بانها لغة
 للتطبيق فيكون التطبيق للعلب التملك لمخصص شرطه او وسيلة اليه لا يثبت شرعا فانها بعد التام مناقشة في المثال وبذلك انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره
 الصلوة بلا دعاء لان لغو من في هذا القول لا يكون واجبا ولا حال ان لا يعم ليس بواجب في الاخرى بالاتفاق وللمناقشة ان يقول ان قوله
 فرض عندكم فليزم من ان لا يعم بلا قرينة مع ان الاخرى يتبادر منه وان اعتدلت انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره
 نعم ليصح الاستدلال لهذا النحو من الحقيقة فان لم يعم لا يعم على هذا ان ليصح صلوة القادر على الدعاء من غير دعاء مع انه ليصح لا يعم في اثاره انما قلنا في اثاره
 فان الفاتحة عند فرض في دعاء واجبي في كره ان هذا كناية فانه علم من ضرورات الدين ان الصلوة هذه لا تكون واجبة في بيان الصلوة
 ايضا محكمات فيه فان قلت ان شرط في الصلوة وبها دعاء نفسه اجاب بقوله والنية لا يسلزم الدعاء العلبي حتى يكون كلاما نفسيا وايضا النية خارجة
 عن الصلوة متقدمة عليها فلا يكفي كونهما دعاء والا ان يوجب دعاء نفسيا على الاخرى والنية وفيه ما فيه فمفعول كون صلوة بصلوة شرعا على عبادة اخرى
 مقام الصلوة كالحقيقة انيتم مقام الصلوة للعذر كما قيل في حاشية ميزان ان لا يكون الاخرى مكانها الصلوة وهو باطل فان قلت انما قلنا في اثاره
 ان ليسوا بذلك قلت لعله مخالف للاجماع المنكر للحقيقة الشرعية قالوا لو طبقا الشارح لهما انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره انما قلنا في اثاره

كلام

ادعاء

ادعاء

ادعاء

ان يقول فانه ان ارضا غايته ثم يتركها في البيع لا في الملاقاة ويخوض لا يترجم له لا كفارة في حين جرمي على سانه من غير قصد اليك كما لو استعملني واصلت كما ان الطائفة
 ومنه قوله تعالى لا يؤمنون بالله واليوم الآخر قالوا قل انما اتاكم بالبرهان من عند ربكم انتم الذين كنتم تقولون ان الله لا يهديكم الى صراط مستقيم فانه لا يهديكم الى صراط مستقيم فانه لا يهديكم الى صراط مستقيم
 طلاق النافذ يلزم وجوب الكفارة في اليقين من غير قصد ولا بعد فيه اي فانه لا يخلو عن ثمة ثبوت في تعيين اسم الله عز وجل مشائخا يا ولون النفاذ
 على المانع فليكن استمدق وموافقا فيقول عن بعثت الصحابة قال الامام مالك هذا الذي وجدت عليه مسلف كيف يقع طلاق الخاطي ولا فرق بينه وبين
 الناسخ عن العلم بخبر في عدم التقدير واذا لم يقع طلاق النكاح فلا يقع طلاق الخاطي وهذا القياس جيد نعم لا يبعد فيه غير العلم بخبر بل يقول كذب
 في الاخبار عن سخطه هو القاض عمدا بالظاهر لوجود الفعل والادراك فيقع قضاء ولا يرد كذا يثبت كذا من جوار ومنه من جوار الكفاح والطلاق والبر
 رواه الترمذي فانه يدل على ان الاعتبار بالتقيد في هذه العقود اصلها عدم الورد ولان المازن انما يوجب السبب والبقاء لا بالحكم فالذي يدل عليه الحديث
 ان الاعتبار بالتقيد في هذه العقود اصلها عدم الورد ولان المازن انما يوجب السبب والبقاء لا بالحكم فالذي يدل عليه الحديث
 لا احكام على مثال التمسك بالبرهان في الخارج وانما التقيد وتوقع الحكم المقصود بالانشاء منها بطريق تعدد من غير قصد من خارج عن سبب خارجي بل
 يقصد معاينها بالاشارة في الاحكام فلهذا اللفاظ ليس لها معنى يوجب اعتبارها بالانقضاء بل ان يقصد الدلالة بالالفاظ لا اثر عليها
 قال في الحاشية فيقول بعض الملأه المحقق الشهير قطب الدين السهالي قيس سره والى ما قلناه بعيدا عن سبب شله والله اعلم بالصواب انتهى اقول
 ذلك في عجاب فانما كيف يقع التبرع عنها فانه لما لم يكن معنى فمن اى شئ يجوز ان السبب وكيف يتصرف هذه الالفاظ باسحققة لانها من
 الالفاظ الدالة وكيف يلزم الجمع بينها اى بين الحقيقة والمجاز مع انهم لم يمتنع في مواضع يستعملون عنه وكيف قيل تعليق فانه من خصائص المعاني
 وكيف يصدق دليلا اذا اريد خلاف الظاهر فانه لما لم يكن اما منته صارت الالاف باطلية ولا نظاما فمقتضى ما دللنا عليه الى غير ذلك من المقاصد بل الحق ان
 الاعتبار بالمعاني ولا وبالذات في سببية الحكم وهو الكلام النفس ثم نحتاج اذ بر الحكم على دليله وهو اللفظ وجودا وعدا فان الامر انفسى لا يبنى عليه حكم
 للتبرع كرفعته السفر والمناط لا حقيقة هو المشتبه لكن لما كانت غير مضبوطة والمعتبر منها قرضى اذ بر الحكم على دليله بل قال مطلق الاسرار الالهية
 لتوجيه المقام ان من الالفاظ ما لا يكون سببا للحكم بل هو ثابت في نفسه ومتصف كالاقرار فانه لا يوجب الاحكام بل يدل على المصادق وهو متحقق في
 نفسه بسببه ومنها ما هو سبب الحكم الخارجى لولم يكن بينا كالمولى المحقق لاننا نكسر اعتبارا للمعاني لاسباب مقصوده قيس سره ان هذه الالفاظ من قبيلة الاخبار
 وانها بعد اقامتها مقام المعاني ومن حيث ولايتها عليها اسباب خارجية لاحكام خارجية مثل سبب ثبوت الموت لان شأنها شأن الاخبار وليس لها
 متحققة في الخارج كما في الاخبار بل هي انفسا معان يمكن ان يخبر عنها ويدل عليها وانما يقصد بهذه الالفاظ وقوع اثار خارجية لا فائدة معان
 لم يقصد للمحقق قدس سره ان هذه الالفاظ انفسا من حيث هي اصوات اسباب كيف وقع يلزم وقوع طلاق المعقود عنه ولم يقل هو به هذا الكلام متعين
 المتانة لكن بقى فيه الى ان نوع من نكاح فان صنع العقود والفسخ كما سيحج اخبارات ففى انما يدل على طلاق واقع بسببه الذي هو تطبيق من الزنج
 ثابت قضاء مثلا فحال هذه الصنع وحال الاقرار سواء في عدم كون شئ منها اسبابا لغيره بل على قول من يقول بكونها انشاءات الا ان يقرب
 ان الامرك ان شئ ولكن لما كان سبب وقوع الاحكام المخبر عنها بهذه العقود ودلولا برمذه الصنع اقتضاء ولا يمكن حصول العلم بتحققه الا بهذه الصنع
 فاقبضت هذه الصنع مقامها فالانتراحاصل به حاصل لما قيل قد قصد منها اثار خارجية وهذا بخلاف الاقرار فانه انما يدل على المخبر عنه الثابت بسبب
 يمكن العلم بها من غير وساطة هذه الالفاظ فافادته الكلام في هذا المقام ولا يبعد ان يقع الذي وقع عبارة المولى المحقق ان سببية الاعتراف
 لاثبات القوة مثل سببية سبب خارجي لا اثر خارجي فيمكن ان يراى به ان الالفاظ العقود والفسوخ التي لا يؤثر فيها الغزل والاكراه ولا يشترط فيها

الحكم

ان لا يكون الالفاظ

كذلك الكليات وفيه ان الكليات باعتبار استتار المراتب التي فيها هي ما حصل منها وان كان من جهة الترتيب في المطلق وان كان المعنى الواسع معلوما لا يشترط في المطلق
 المستعمل في فرض معين فمعرفة المعاني الوضعية لا يخرجها من كونها كليات ثم انه يرد على من يذهب الى ان الكليات هي كليات ينبغي ان يكون صراح حقيقة
 فلا يتصور في النية بل يميز بين الحكمين الكلام ولم يقل بحدودها ان الكليات لا ينفذ في جواب عن ايراد الشافعي اذ لو ان ليقول ان هذه الالفاظ بمنزلة
 صريح الطلاق لانها صريحة في كونها كليات فيكون معناها بالطلاق فيقع وجبات فهل يقع انكار الكليات في شئ وقيل في التحريم لا يجوز
 في الاضافة الى الكليات الى الطلاق والصحة حقيقة ان الكليات لا تفرق لشيء لباسته فان المعنوم منها ظاهر انما كلياته عن الطلاق وفي معناه وليس كذلك
 والا وقع رجعا فان الواقع بلفظ الطلاق رجعي وهذا صحيح وكان في الجواب وفي دفع الابداء وقد مر الفائدة الخامسة في الكليات وصورها ظاهر وخفا صحيح كما
 يتبادر عليه حده فغيره شبهة العدم اي عدم ما قصد به فانه يجوز ان كان مقصود غيره من المعنى وكذا في شبهة جهات آخر فلا يثبت به ما يندرج بالاشتباه وهي
 المحذور واللازم شبهة منع سناوية فلا يحكم بصدق لقانون القائل للقانون صدقت من غير ذكر المفعول فانه تحصيل ارادة ان ويدرك الصدق كما يحتمل
 ان صدق في القذف ولا يحتمل به اي بالقذف والتعريف هو ان يتلفظ بالكلام دال على معنى مقصود به معنى آخر كاستبزان فانه دال على غيب
 الزنا عن الحكم الغرض منه التنبية للمخاطب مثلا بالزنا ونبذ الارادة امر خفي في حكم العدم فلا يعتبر وفي هذا اخلاف الامام احمد بن حنبل فتمت في مسائل
 التي عليها مدار المسائل اربعة عشر في مستند الحاجة اليها اعلم ان حقا القهار والبط جزية مرتبط بها شيان ومعان تنبئية في الملاحظة فاما الاستيعاب بالمعقولة
 واليكون ركنا للكلام الاصح من حيثية فانما لا تغفل استخلاصا والاقا حذرا لا يتبع كما عرفت وبهي التمام منها حروف اعطفت مسطحة الواو للجمع مطلقا سواء
 كان بالعبارة او بالترتيب او العكس في التعلق بما يتعلق به الاول كما في عطف العطف على المفرد او التحقق في نفس الامر كما في عطف الجملة على الجمل والمفرد
 خاصة وتغفل عن اشياء معينة ونسب الى الشافعي لكن الامام محمد بن الدين الرازي في شرحه يد الكبر عليه ونسب في القول الى الامام ابو حنيفة كما ينبغي لهما
 المعية لقوله من دخلت الدار فطأني وطأني وطأني بغيره فله تبيين في واحدة اي لطلقة واحدة ولفظ اثنتان عنده وعنده ما يبين ثبوت في
 انه اي خلاف في هذا الفرع بناء على ذلك اختلف في الواو فمذهبنا ان كان للترتيب تعلقت الطلقات اثنتان مرتبة فصدق ذلك ولما لا يكون غير ذلك في وقوع
 المرتبات من الطلقات بانها بالاولى فقط ولغوب البواقي وعندها ما كان الواو للمعية لتعلقه الكل معا فتركت كذلك لصلاح الجمل لغير المرتبات وليس
 الامر كذلك بل لا خلاف في ان الجمع المطلق فلا يصح في البناء بل انما اخذوا من هذا الفرع لان موجب له عطف عنده لعطف التاخر اي المعطوف بواحدة
 المقام اي المعطوف عليه فثبت الترتيب في التعلق فترت مرتبات كذلك لان المطلق بالشرط يتخير عنده على نحو انتمق به فاذن وجب هذا الكلام لوقوع
 مرتبة ولا دخل فيه للواو فثبت كذلك بعد وجود الشرط والحاصل ان موجب هذا الكلام المعطوف بالواو في ذلك ولا دخل فيه لكون الواو للترتيب فلا يرد
 ان الترتيب انما جاز لكون الثانية متعاقبة بواحدة الاولى والوسطا جاءت من الواو فصار له فعل وقالوا التعلق وان كان حرا لكان قد اشترط لكل
 في التعلق والمرتبة في التعلق والتزول بعد التعلق في التعلق فترت الطلقات وقعد وانما يميز الترتيب في الوقوع لو كان من التعلق وليس كذلك فان
 التعلق مرتبة لا غير قولنا المطلق بالشرط يتخير على نحو التعلق ليعقل من جهة الادوار وان ارادوا تحييز على حسب ما تصف المعطوف
 من المعية والترتيب في الوجود فلا ينفذ فان الترتيب منها في نفس الامر الاتباع للعقل من غير ترتيب في الوجود ولم يرتبط كما في صورة تايخ الشرط او تقع فيه التثنية
 بالانطلاق ووجه اللام بانها اذا كان في الكلام معيود وقت اخره على اوله فترت لكل منها على الشرط فيقتلن كل من وقع في واحدة متماثل في ذلك العقل من جهة
 اللقمة بها المطلق فيهم سبعة وثلاثون في اهل الاجماع منهم الناقل للاجاء الصيرافي والسيوطي والشارسي وتومش فيد بان قد خالفوا في طلب ومطرب ومهناهم ووجه
 الذبور في واجهه الزائد لذاتي بعض ضروري لم يباح ولذا اورد المصنف في الجمل داخل الناقل ارادوا في الاكثر وعدم اعتماد داخل من فالت

في المصنف

في المصنف

في المصنف

الكتاب الثاني من اقسام...
 يكون من اقسامها...
 كما في...
 في...
 ثم...
 اي...
 قال...
 بل...
 واجيب...
 اليه...
 المدة...
 لاجل...
 حين...
 الاشارة...
 في...
 قائم...
 استعمل...
 وقد...
 ومن...
 النكاح...
 فقد...
 لا...
 من...
 قال...
 في...
 او...
 في...
 بسورة...

هذا هو...

وما قيل بل بنى ليست لما قيل بل ابتداءً ونسب اليه ابن سنان من النجاة واختاره في الخبرين نوعاً لا بد من اقامته دليل عليه بل قام الدليل على خلافه
لا بد من جيب الاشتراك في العطف والابتداء عاين الاكثر كما قيل بل هو حقيقة في الاعراض وهو متعين ثامة يكون لجيب الاول مسكوناً او قريباً منه
بالطال الاول لنفسه وغيره هذا فصرح قال الامام بن سنان في قوله عليه وسلم بل بهان لكن لا لانه اى بل ورجان الطال الاول وليس فيه
الرجال الاقرار فيلزم الثاني مع الاول فلو لم تكن وراحم كما قيل فان هذا غير صحيح لان بل سلف الفرد لا يكون لا بالرجال بل لان ثمة ارض من الاقرار وهو
غير صحيح بهان يرد القرآن لا يترتب بكلمة بل ان يجعل الاقرار بغيره بمنزلة اسكتوت وليس بهان في سقته فيلزم اقراره بالدين مع الاول فيلزم ثمة ليس بهان
كما لا يشترط اقامته اذا قال له سقته ثمة الا واحد يلزمه اثبات لانه تكلم بالباقي بعد الاستثارة فكانه لم يتكلم الا باقراره بالثمين وعاد اى بل ورجان اقراره بدينه
فلما سلم انه اضرب لكن المتعارف في اسماء العدد الاضرب عن صفته الاثراء فاحاصل ليس درهم مثله بل ورجان فيقر بالثمة وفي الزيادة تسليم الخبر عليه
فلا يسلط بهذا الاضرب الاقرار فيصح وربما لورد بهان الاضرب عن الاثراء فصرح الثمانية من العود مع يلزم القول بمفهوم العدد وقوله يسانعه واخره بان
الفرد قد يكون بان يكون الغير مسكوناً معه وليس من ضروريات الاثراء احكامهم بل من الاثراء فالفهم الاثراء لا يوجب الفهم لمفهوم فيضرب في المثال المعترض به
من اقراره بل يسلم بالاقرار ويجعل معه غيره مذكوراً مقابله وقد يجاب باننا ما نبينا عن فهمهم لمفهوم بواسطة القرائن والا اضرب بهذا تقريرة الفهم لمفهوم
وقد ساند اى قياساً فصرح في الانشاء نحو طالق واحدة بل متعين حيث يقع ثلث لان الاضرب عن الواحدة لا يصح قياس مع الفارق لان الاثراء اقرار
على الاصح فلا يشبه شيئاً فلا تقر في فيه على اللفظ ليحكم فدان يرض عن خبر كان اخبره وتجيب به خبر آخر بخلافه الاثراء اذ به ثبت احكام وليس بهان في خبره
ان يعرف عنه ولذا قل ان يقول الاثراء والاقرار اذ لانه لا يخجل امان يكون الاضرب في الاقرار عن خبره والاقرار اذ لم يقصود ان ليس له واحد لصفته الاثراء
بل منه غير فكنز في الاثراء يجوز ان يكون الاثراء من صفته الاثراء ولا يقصود انها ليست طالق لطلاق واحد فقط بل معه واحد اخر في طالق ثمة
واما ان يكون الاثراء عن نفس الاقرار بالدين فيصح فيصح ان لا يصح الاعراض عنه لانه يرجع وذو اليمين لانه ثلث بل حتى لا يرجع في الاثراء لا يجوز
او ليس فيه فاذن لا فرق بينهما وجوابه بالثمة المتعين في الاعراض عن الواحدة لصفته الواحدة وانبات لها مع غير ما تجب آخر وهو بل ثلثان وهذا في سقته
لانه انما لا يصح الرجوع في الاقرار لما انه ظهر منه في الغير بالرجوع يسلط في الغير والرجوع بكلمة بل لا يسلط بل اصل بل لوكه لانه انما يرجع لثمة في ذلك
زيادة وبهذا بخلاف الاثراء لانه اذ قد لفظ لطلاق واحد فقد وقعت بصفته الواحدة لان الاثراء لا يتاخر احكامه وجعل نفسه على الحكم فليس فيه وسعد بان
اصلاً وان يسلط بهذه لصفته ويثبت بكلام آخر بصفته اخرى لان الواقع لا يقع فاذا اراد ذلك الاعراض عن الاول والايقاع بكلام آخر فاسلط باعرضه لثمة
طالته وقع بالتخصيص بهذا الكلام الاثراء لم يوجبها وطلال الاعراض بنينا الوجه شرها لانه لا يصح الاثراء من الكلام ثمة وادع علم باحكامه فصرح آخر اذا قال
غير المسموعة ان دخلت فطالق واحدة بل متعين يقع عند الشرط ثلث لانه لما جاز بكلمة بل فقد اراد البطلان ثلثي الاولى الواحدة بالشرط والاعراض عن ثمة
الاخيرين مقامها بل لان بل البطلان حكم الاول واقامته الثاني مقامه في لفظه بالثمين الاول وهذا ان الاعراض في الاثراء البطلان والبطلان الاول
وسعد فان حكم الاثراء تجب اذ لعلها لا يقع فارتبط ولم يسلط بالباطل وكان في وسقته اقامته الثاني مقامه وارتبط كالاول وصار كما حلفه حينئذ
في خبر اخر ان رجلاً من غير ترتيب فاذا وجد الشرط وقع اقراره ان الواحدة والثلاث فيقع الثالث وهذا تخيير وتشبيه وليس بالمقصد ان الشرط مقيد
بل متعين كما طن فلا يندرج واخذه صاحب التلويح ان التقدير بمسح بل حرف العطف يربط المعطوف بعين ما يربط به المعطوف عليه وبهذا الجواب على ما عطف به بالاول
اذا قال ان دخلت فطالق واحدة ثلثين فخذ الامام يقع الواحدة لان في العطف بالواو يربط المعطوف بوسيلة المعطوف عليه فيكون لفظه ثمة بل في الثاني
لما هو لا يكون فاما مقامه في خبره بل سبها كلامه سواء سبق ان اول الكلام يتوقف على آخره ان كان سبها كما لا يستشأ وشرطه وكذا في الخبرين الاولين

المقرر لما كان لي قسطا لكن لفنان وعلمه بالاشيخ التحويل بل التقدير الاوّل ان كلامه ظاهر في الرد ومحمّل ان يكون مقصوده ان القضاة لا
وان اشهر انه عبد مولى وديني كلفه في حقيقة لفنان فصار بعد قبول قراره لنفسه اقراره بغيره لكن لفنان قرينة عليه فان كان موصولا
لا يكون ردوا وان كان مفصولا لايتم الرد ولا يصح قوله لكن لفنان بغيره اقراره لنفسه اقراره بغيره لكن لفنان قرينة عليه فان كان موصولا
والثقة فان في العتق شيئا فانما عطف حكمه فان نفي البعث لا يكون الا في جميع الافراد عرفا وان جاز مقادير في بعض النسخ واما في بعض النسخ
من قبل الاستعارة فلا يبره له وبه الما يبره صارت عن مقتضاها بخلاف المواد فانه يعبر في الاثبات وذن النسخ لانه للجمع والنسخ سلبه فيكون سلب
الاتجاه الاخرية صارت عن مقتضاها قال مطلع الامر الالهي القياس يقتضيه ان يكون الواو اية ما في النسخ لانه مطلق الجمع فاذا ورد عليه
اقتضيه اشتراك المصروف عليه والمعطوف فيه كلف في الاثبات ولذا اقيم معه شبهة بية الحكم بما اذا كان للاتجاه في تأثيره مقصوده بما اذا كان
قرينة سلب الاجتماع وانما ذكره لانه مشروط وذن غيره لكن القوم قالوا بهذا بل استمر على ان الاصل في النسخ سلب الاجتماع الا بصايت
فلمعلم وحيد الاستعمال بكذا وبه الما دفع في التلويح والتجريد ان سلب العموم قد يكون فيما لا يكون للاتجاه تأثير فانهم يقولون لا اقرب
او في تفسيره الى زوجية البراءة منها فاشبهها بالمقبر بها اربعة اشهر ما انت لان اية النسخ بقيد التعميم في قوله لا اقرب من اية ما يكون الا بالبراءة
من جهة الال في حكمها مرفوعة فلا يعم في النسخ في المكان اشتر في علم المعاني في ان لا يكون له التشكيك او لا يكون له في غير ذلك ان ليست اذ في الجبر المشكك
او التشكيك في الجبر المشكك في المكان المتبادر في اذ في النسخ في علم المعاني في ان لا يكون له التشكيك او لا يكون له في غير ذلك ان ليست اذ في الجبر المشكك
المعنى بالاشيخ لا يبره له وبه الما دفع في التلويح والتجريد ان سلب العموم قد يكون فيما لا يكون للاتجاه تأثير فانهم يقولون لا اقرب
من جهة الال في حكمها مرفوعة فلا يعم في النسخ في المكان اشتر في علم المعاني في ان لا يكون له التشكيك او لا يكون له في غير ذلك ان ليست اذ في الجبر المشكك
او التشكيك في الجبر المشكك في المكان المتبادر في اذ في النسخ في علم المعاني في ان لا يكون له التشكيك او لا يكون له في غير ذلك ان ليست اذ في الجبر المشكك

كونها جائزة بما هو مذهب ابن سراج والى عليه وكثير من المتأخرين من أهل النحو وثانيتها عدم الدخول طائفاً
واليه مذهب الجمهور من أهل النحو وثانيتها المكان جزواً صاحباً لنا ولحكم وصل والا لا وهو مذهب السمر والفراف وعبدة القاهر ورابعها
لا دلالة على شئ من الدخول واخرج الابترقية والى على احد سبها وهو منسوب الى ثعلب واختاره ابن مالك وليس هذا المذهب بما
الاوليين من الدخول وعده كما في التحريم لانهما من قسم الال فالاول الدلالة على الدخول والثاني الدلالة على الخروج
وهذا ليس بدلالة على شئ منها ثم جعل المذهب الثالث اما الاشتراك والجزئية وعدمها قرينة تعيين احد المعنيين وذلك بعديه فانه
خلاف الاصل من غير ضرورة لاجية واما تعيين كل منهما بالقرنيتين من غير ان يكون وضع لهما فاما ان يكون الوضع لواحد منهما فقد آل الى
احد الاوليين او لا يكون الوضع لواحد فهو من الرابع وعبرة التحريم يمكن ارجاعها الى احد بين الاحتمالين ايضاً والعدد علم والاول
على الدخول في العطف والابتدائية واستعيت حتى اذا لم يستقم الغاية للسببية سببية ما قبلها لما بعد بانحو اسلمت حتى ادخل سببية
والتحريم سببية احدها لآخر وشمل سببية الثاني للاول سببت كسبب التجرب وهو مطالب بتعويض احتمال مقبول العربية ولا يفي الاشكالية
الفرضية الا ان يقال لا يلزم في الجواز سماع الجزئيات فكما يجوز سببية الاول يجوز عكسه واشار الى بيان العلاقة بقوله فان سبب
يظهر مما به بالسبب فكانه منتقياً به فانه يظهر ايضاً تمام في المنتهى وهذا المعنى ما في الكشف ان العلاقة بين اسببية والغاية للاشتراك
في انتهاء الحكم فالمراد به الاشتراك في ظهور تمام الحكم كيف لا ولو كان الانتهاء عند حقيقة كان الغاية حقيقة فيستقيم التحقيق فلا يصلح الجواز
وقد كان لصدور اثبات الجواز هذا الخلف واذا تبين كراد صاحب الكشف فلا يراد ما في التلويح ان الدخول ليس منتقياً للاسلام فلا يطر ونحو
اسلمت حتى ادخل سببية وبما يجاب ايضاً بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرادها في جميع الافراد وبعض افراد سبب يكون غاية فلا يصح
التخلف في المثال المذكور ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقاً ايضاً فافهم واما اختاره في التلويح انها مقصودية ما بعد ما قبل وهو
بين الغاية والسببية منتقياً حتى راسها فانه غير مقصود من كل سببية وفيه ان اطراد العلاقة في جميع افراد المستعار منه غير وجب لكن نقول
فاطرادها في افراد المستعاليه ايضاً غير واجب والتخصيص بحديث الاسلام او اسلام الدنيا لا طراد الغاية في المثال المذكور كما في التحريم في
وقع ايراد التلويح تكلف مستغنى عنه كيف لا ولا يحذر في آني لا يصلح ان يكون مغايباً فليكون الدخول غاية لاداء سلام الدنيا منتقياً بالمرئ
فلا يصلح الدخول غاية له وان لم يصلح للغاية والسببية فيجوز للعطف مطلق الترتيب الذي هو عام ما كان مع التعاقب او المتراخي فان
قلت ليس هذا معنى اللفظ فان حرفاً لم يقع مطلق الترتيب اعم من التعقيب والتراخي قلت ليس من شرط الجواز ان يكون مستعاليه
له لولا اللفظ مطابقة بل يكفي ان يكون مدلولاً التزامياً او تضمنياً بل يجوز ان لا يدل عليه لفظاً اصلاً باحدى الدلالات ومن انكر فلما
بالحجة ونقل عن كشف المنار انه مستعار لفظ الفاء ومن ههنا يجوز الفتحة ويجوز اجازة ما يستعمله في غيره من غير ما في بعده عموماً مخالفة الحاجة في هذا قولهم
انه لم يجز في كلام العرب لهذا العطف نظير لا يعتبر في مقابلة المجتهدين فانهم متقدمون في فحص اللغات فلا يعارض قولهم واما الجواب
بانها شتر طماع الجزئيات في الجزئيات فليس شتر فان السماع وان لم يكن شرطاً لكن يجب ان لا يطر المنع كما في اطلاق اللاب على الابن
وههنا يمتنعون هذا النحو من استعمال فمادام الحاجة فرح قال ان لم تأم حتى اتقاي عندك فكذا الاول لا يصلح ههنا اعتبار الغاية هو
ظاهر وكذا لا يصلح للسببية فان اتياناً لا يصلح سبباً للمتقدم من نفسه وهو لا يصلح جزاء للاثمان فتعذر سببية ايضاً فيعمل على العطف
بجواز الترتيب في شتر طالع وجوزوا لتعيين من الاتيان والتعدي ولو مترادفاً الى آخر العرف في غير الوقت او الى آخر الوقت الذي قيد به

ان خرجت الاباى في فائت طالع لانه استثناء مفرغ لان الباء لا بد لها من متعلق وذلك هو المخرج فالمعنى ان خرجت باى خروج كالان
 الاخر وجا لمعقبا باذني علم يخرج من المخرج خارج الامتناع به اى بالاذن واخر وجات الغير للمعقبة بالاذن ممنوعة واحة تحت لغير
 غير شرط الاذن لكل خروج بخلاف ان خرجت الا ان اذن لان الاذن غاية نحو ذاك وليس باستثناء والمعنى ان خرجت الى الاذن
 لتعذر الاستثناء بعد دخول الاذن تحت المخرج واذا كان فائت لم يتحقق البر بالمرء الواحدة من الاذن لعدم تحقق الشرط وهو المخرج
 قبل الاذن فان قلت فمن اين يلزم تكرار الاذن في دخول بيوت النبي صلى الله عليه وآله قال سددت على لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن
 كما قال ولزم تكرار الاذن في دخول بيوتهم عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بها هو المتعبد به بقوله تعالى ان ذكركم كان يؤذي النبي فيزيه
 النبي صلى الله عليه وآله في كل وقت لا يلفظ النبي اقول خرجت حرف يخرج منها اى مع ان قياس علم لا يقدره يصير الاصل لا بان اذن فيصير مثل الاباى
 والمصدر مما له الخمين شائع كثير فلم لا يجوز ان يكون الخمين والمعنى الا وقت ان اذن فيصح الاستثناء ومن عموم الاوقات وعلى هذين الوجهين
 يلزم تكرار الاذن في كل مرة فاما وجه الترجيح لما قلناه على هذين الوجهين وفيه ان الوجه هو واقعة الاصل من الاباى وبرأيه الازمة من خروج
 الاذن في كل مرة فان المخرج كان مباحا انما منع هذا المنع فلا يحرم بالشك بالاولى ان يقال ان هذين الوجهين يشاهدان شيئا كثيرا
 ويكون الاجبى الثاني قبل هذا اوله على الشائع اوجه لا يستلزم على الاستثناء ولو كان الاستثناء معنويا فيم اللزوم كما في
 فان فيما استعملنا معنى يقال ركبا لذين واستعملنا في المعاد صفات المحفظة في العقود التي لا يقعها الا بعبارة المال كالنكاح والابارة والبيع
 للاصاق بمقتضى ما دام الاتفاق كالمجلة على عشرة او بعبارة هذا العهد على عشرة او تزوجت على عشرة واستعملنا في الطلاق للشرط اى
 لكون ما بعد وبعثنا بما قبله عند منعه طلقه ثلثا على الذي لا شيء لواحده اى لا ينبغي للزوج ايقاع واحدة بعد انقسام الشرط على الشرط
 فان حاصل تعليل ان الشرط ثابت على تقييد تحقق الشرط وانما ان كل بعض منه ثابت على تقييد كل بعض من الشرط فلا فلو ثبت مثبت
 من غير مقتضى فلا مثبت وعلى هذا من قال له انقسم لزوم وجود جزاء الشرط قبل الشرط والافيد وهو ظاهر انه كما وجد بعض الشرط
 وجب بعض الشرط فعلى التفسير انقسام جزاء الشرط على اجزاء الشرط ليكون كل جزء من الشرط مشروطا بجزء من الشرط فلا استعماله والله
 لا استحالته في غير جزاء الشرط على الشرط انما الحال تقدم نفس الشرط واسطة الشرط وعندنا يستعار في الطلاق للاصاق عوضا عما يشترط
 اجزاء العوض على اجزاء العوض فله الثالث لا بد من اذن في كل جزء من الشرط كما في المخرج بان الاصل فيا علمت بمخالفة العوضية والطلاق عما يشترط
 بمال فيجمل فيه على العوضية ضعيف لان ذلك اى كون العوضية اصلا فيما لا يحتمل الشرط المحض اصلا كالبيع ونحوه لانه كلما يقبل المعادضة في
 الجملة هذا وقد ينزفح بعوضه لا يستقر او لا يستقر على الترجيح اى كما ان ترجيح قول الامام ضعيف بانه اى على مجاز في الاصاق حقيقة في
 الشرط فيجمل عليه عند امكانه كما ذكره شمس الائمة وانما كان ضعيفا لانه اى كونه حقيقة في الشرط ممنوع قبل في الاستثناء ولان الاصاق
 المتحقق في العوض حقيقة اى حقيقة على فانه من افراد اللزوم اذ هناك يلزم العوض في لذمة اقول للزوم انما يتحقق بعد التعلق بالذمة
 يكون في المعادضة لانه لو جوب المتأيلة والمأيلة بوجوب اللزوم فالمتعلق بوجوب اللزوم والكلام في أصل يتعلق اذ حقيقة فيه اعم لا بد من
 ان الاصاق والشرطية كلهما غير اللزوم فهو بوجوب مجاز اذ من ادعى انه حقيقة في الشرط لم يقل بانه باعتبار النعمة حقيقة بل يقول انها في
 العرف حقيقة بمعنى انه لا يحتاج في الافهام الى قرينة اصلا وهو غير ظاهر الفساد لكن يلزم عليه الاثبات ثم اقول لك ان ترجمه اى قول لا
 بان يتعلق المخرج من الالف بالمخرج من الطلقات الثلث صوتا عن الالف ضرورة ان يتعلق شرطيا او بصاقا فيما انقسم

ويؤيد هذا ما تقدم من الغايات لمدى الاحكام المتغيرة مما فلا يلزم من عدم المدخل فيه مما منه في الغايات الاسقاطات ولا يلزم
منه ان يدخل في اختيار فان الغاية فيه غاية المدلان اختيارا لمؤخر غير صحيح فلا يقيد المطلق عن التنبؤ بالغاية الاخبار ساعة غير معينة فذكر
الغاية لمدى اختيار الى تلك المدة ولا يقيد الغاية اختيارا للمطلق اتفاقا فانه لا يوجب استبعاد الغاية الى المدة فلا بد من المدل الى الغاية مطابعا
عند ما والى المدة ايام غنية واما مسئلة احكام فالغاية يدخل فيه في رواية الحسن فلا يصلح حجة واعتبر من القاضي الامام ابو زيد على التفصيل بان
الكلام اذا اقرن في آخره غاية او شرط توقف فاعية ويستفاد من مجموع الحكم الغايات او المعلق فليس هناك مصدر عا فاستقطت الغاية بعد ما
غير عام فمد الى الغاية فلا يصح التفصيل لمدى كونه كونه اقا لا كيف وسبلة التبيين لا تميز على طريق الامام ابي حنيفة اذا لا يعتمد على رواية الامام
دون رواية الحسن انتهى منقول لانه في الكشف اجواب عنه انه ليس حاصل التفصيل ان هناك حكما ما او حكما ما ومن اول الكلام ثم الغاية
استقطا ودره حتى يرد عليه ذلك بل المقصود ان الغاية لو كانت بحيث لو لم يذكر لم يلفظ بما قبله افا وشمول الحكم الغاية وما بعد ما هو
بذلك الغاية غاية اسقاط لا ان هناك اسقاطا حكم موجودا وان كانت بحيث لو لم يذكر لم يلفظ بما قبله لهما المدخل ويسمى غاية المدلان
بذلك حكما ثابتا استغناء بالغاية وليس هذا منافي لتوقف اول الكلام على الغاية وحاصل التحليل المذكور ان يتيقن الكلام لو لم تذكر الغاية منه
اقتضت الشمول فلا يغير الغاية التي شك في خروجها وتغير ما ذكرنا في شرح الثاني ان ثمة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول
فلا يجعل الغاية مفعليا بل لقول ان اقرن الكلام الذي يقتضيه الشمول بالغاية يدل على انها لا اسقاطا وما واد استقر وكذا اقرن بها
مع الكلام الذي لا يقتضيه الشمول يدل على هذا الحكم الباطن المتصور وادى بنفسها بقيت كما كانت واما مسئلة احكام فان سلمت فالتحقيق
لما لقرنية اخرى او بعرف فاصل ان تم واوردت ما هو كالك وعلمت حقيقة الامر فاعلم انه ليس الامر كما زعم البعض من ان معنى غاية الاستق
ان يتعلق الى فعل الاستقاط المقادير بمعنى اغسلوا ايكم مستظلمين الغسل الى المرافق وكيف يكون هذا التاويل صحيحا مع انه لا يحظر البالي
ان لا ينبغي لك ان تحمل ما في الكشف ان يتعلق باغسلوا لكن المقصود منه استقاطا وادى ما على ما قلنا يعني ان الى وان كان متعلقا بالاول
ويكون هذا غاية الغسل لكن الغاية ربما يجاز بها الاستقاطا وادى ما هو المقصود وادى ما هو المقصود وادى ما هو المقصود وادى ما هو المقصود
فما دخل فقدر الى التفصيل المذكور فلا يرد عليه انه ان اراد ان يعضو هناك اسقاطا فاجب فادى ما هو المقصود بالغاية خارج ليس واجبا حتى يستقط
انما الواجب غسل اليدين الا بال الى المرافق وان اراد اسقاطا ما وادى ما هو المقصود بالغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى
لا يدل على شيء فالواجب ليس الا غسل اليدين الى المرافق وبقية المرافق على الاصل غير واجبة وادى ما هو المقصود بالغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى
الشرح من دخول المرافق من غير كلمة وقد وقع بهذا التيميم الفرع اقول اخر من دون بناء على التفصيل المذكور سهران الى معنى صحيح وعليه ان بدل الاطلاق
يجوز فلما بد من باعث ما وادى ما هو المقصود بالغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى
فقد افر وبعض اجزاء اليدين احكاما وادى ما هو المقصود بالغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى
عنه ان لهذا القائل ان يقول ان سقوط غسل وادى ما هو المقصود بالغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى
الصلاة والسلام والغاية ومن بعدهم فلا يغسلوا في الوضوء الذي الى المرافق فهذا اسقاطا وادى ما هو المقصود بالغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى
سنة الآيات ومنها ان وجوب غسل المرافق ضرورة وجوب غسل اليدين اذ لا يتم غسله من دون غسله لتساك على الزرع والسماحة فغسل الزرع لا
من دون غسله وهذا منقول الى المحيط وفيه ان هذا موقوف على افتراض مقدمه الفرق وهو افتراض متبقي اعني انه افتراض لازم في الغاية

بيان ذلك ان الضرب لا يغير زيادة من الضرب نفسه وانما يغير لغيره والاشكالان الفقير عينا يضرب ما في يده من المال في المال
بل المألوف فثباته بالزم بأداة عرف الضرب وحسابه بضرورة اجزاء العشرة ثابتة فلا يغير المائة كما مله فقيه ما اورد في فتح القدير ان الكلام فيما اذا
اراد عرف الحساب ولا شك ان في عرف الحساب يقسم من مثل هذا التكرير المائة فيلزم المائة قطعا ونحن لا ندعي ان بالضرب اداء العشرة وحدها
ماية حتى يتوجه باقائه بل المدعى ان هذا التكرار المائة لانه مفهوم كلامه بالبقا من هذه النية ومثله مثل من تكلم بلغه نية او فارسية واقربا فيلزم ما يكون
مفهومه في تلك اللغة فافهم وتقديره ينبغي الاستيعاب عنده بخلاف ذكره للفرق الظاهر عرقا ولفظة بين صحت سنة وصحت في سنة فيفهم من الاول استيعاب
الصيام لسنة وولت الثاني وقال البعض في بيانه ان تقديره في يوجب تعليل الفعل بالظن بنفسه فيوجب استيعابه وذكره لا يوجب ذلك كما في الفعل
ولم يفت بوجهه حرف الجرح فقال ويخالف هذا خلافا لما فلا يصح قضاؤه عنده في نية اخر النهار في قوله ان طالع عدالة نوى خلاف حقيقة الظاهر
وفي تخفيفه فانه يقيدها بالثبوت في الازالة بالطلاق تام الفهم وذلك بالوقوع في اول اجزائه بخلاف في غيره فانه يقبل فيه نية اخر النهار لعدم اقتضائه الاستيعاب
فان قلت قلت بوجهه في اول الاجزاء عنده عدم النية قال بوجهه في اول الاجزاء عنده عدم النية بعد علمه بها كبحال ان الاجزاء والاشكال
فان الاول من اجزائه كما قال الوقوع فيها ووجهه حجاب من غير مرجح فافهم هذا حكم القضاة واما ما يدعى فيقبل بنية اخر النهار في كونه شين فمرح قالوا قال
انت طالع في مشيئة الله تعالى يتعلق بها فلا يقع لان الشئ غير معلوم بخلاف طالع في علم الله لانه انما يتعلق بوجوده فوقه لظلال في قدرة
الله فاجيب بان المعنى في تقديره الله هو كنهه مشيئة الله فلا يقع وردا به يجوز ان يكون المعنى في تقديره الله تعالى ومقدوره مستحق فينبغي ان يقع
والمعنى في الكلام ان كنهه في هذا القيل والقال فقال لم يقع في قول طالع في مشيئة الله وقوله طالع في قدرة الله لانه يتعلق بالظن في التقدير
فلا يتعلق فيه الوقوع وهذا غير ظاهر في مشيئة فان الشئ لله تعالى وواقع بالضرة فالاولى ان يقرر بكذا ان المتبادر من هذا الشرط وهو يستقيم
في مشيئة فالمعنى ان شاء الله تعالى والشرط غير معلوم الوقوع في القدرة لا يستقيم الا بشرط في الظاهر فاما ان المعنى به ان قدر الله اذا كان
القدرة بمعنى التقدير فهو ان شاء الله تعالى واما ان المعنى في تقديره الله تعالى فلا معنى له الا ان هذا في حكمة الله وراية والموجود والعدم كلاهما
مقدوران فلا يتعلق الوجود والوقوع وهذا بخلاف طالع في علم الله تعالى فانه يقع في حال لانه لا يتعلق الا بالواقع المحقق فيجب ان يتحقق
الطلاق فيقدر فان قلت تتعلق العلم بغيره مشيئة سواء فانه اذا قطع لوجوده شئ قطع يتعلق العلم بغيره مشيئة وما شكك في وجوده شكك في علمه
ايضا فما وجه الفرق بينهما فانها لا يتعلقان الا بالواقع المحقق ولا يعلم تعلقه بما لا يعلم حقيقة فما ذكرتم بعدم الوقوع في مشيئة جارية العلم وما ذكرتم
للووقوع في العلم جارية في مشيئة قلت هذا الاشكال مما يتعلق بالاكليات والقبول والذي عليه هذا العيد في الفرق ان مثل هذا الكلام لا يستعمل في الشرط فانما
وهو احيى الشرط يستقيم في مشيئة عرفا لكن الشرط غير معلوم الوقوع فلا يقع بخلاف العلم فانه لا يستقيم الشرط فيه فالمعنى ان هذا يتحقق في علم
الله تعالى وهذا لا يصح الا ان يقع في محقق في علم الله تعالى ليعبر الكلام فمثل فيه ثم يقول ان هذا كلاما آخر به يرتفع القيل والقال بكون
المسألة في العرف بالتقدير بالمشيئة لتشكيك بالوقوع بل هو للابطال عند البعض ونقل عنها ايضا والعرف في جعل القدرة بطرقا استيعابا
وقوع ذلك الشئ واشعار ان القدرة الالهية اذا انتقلت بالمستحبات يصح قطعها اما القدرة البشرية فخاصة عنه واما في التقدير ما يعلم في تقديره
توكيد وقوع مضمونه فيقع في هذه الصورة دون الاولين ولعل مقصودهم بذلك ان جعلوا وسماهاوا والكتفوا به كما كان تحية اعلى الى هذا الشئ
فاما عندى الى الآن بل يحدث بعد ذلك امر مسأل وان التحليل امر اولاد واما الله تعالى فيفضله اسماء ايضا مسأله ان يتعلق علم
ما هو عليه من الوجود وقال الشيخ ابن الهمام ليس بخطر لانه لا مفهوم للشرط فان الشرط تقديره انما يتطوعا وقد يكون مشكوكا وهذا الخطر من

من قبل عدم ايقانه فلا معنى لانتفاء القول وقيل ما ينبغي ان يحصل وان كان طاق التيق قبل المدخول ولم يوجد محتم قال
 به الكلام ينبغي ان يكون الكلام على استوية كتحصيل الفائدة والافضل على ان قال بوجاهة الاغتراب لا يوزن ان قال بوزن
 الدار فانت طالع ينبغي ان يقع في الحال لان التناقض لا يقع في جوابه فصار كما افاد قال ان دخلت وانت طالع يقع في الحال لان
 جواب ان لا يقع بالدار وجوابه ظاهره لا يقع الغاوى في الجواب ان كان على معناه وهناك التعلق التي معنى ان هذا على ان التعلق لم يقع
 بان فان التوام لا يفرقون بين ان ولو في الجواب بالدار والاعلم بالحكمة لا لا تنافي الثاني لوجود الاول لانه كقوله زيدت اليها والاولى
 في انت طالع لو لا جاك اذا زال لان ارتفاع المانع لا يفي بوجوده كشيء واجب كان مانعا ولم يحمل على شرط ينبغي ان لانه لم يمتل
 فيه قط بل كان لو فاقهم **مسألة** كيف الحال المشهورة للسؤال عن الاحوال وقدر تجرد عن السؤال ليدل على الحال فقط وقيل حال غير
 اختار به كما ليس والمقصود من التيق التيق ووجاهة وادعى استعمال نحو كيف جلتك كيف تجلس تليس وجاهة باللفظ في طلبها
 فلهذا علماء الكوفة واذا فهم اليك ما عدا الالبسة قالوا فعلا الشرط والجزء فيهما يجب ان يكونا متفقين اللفظ والمعنى نحو كيف تفسر انت
 او كيف تفسر انت في قول لا يجوز تليس ولا كيف تجلس اذ هو بشرح في قول الزمخ في ان طالع كيت شئت وقع واحدة رجعية بدون التيق
 من الزمخ في قوله كمن في المدخول نفوذ الاحوال الاخر كالبينة الحقيقية والعلنية على مشيها في غير المدخول لا يفهم من شئ لان
 الحل قد قامت لتوقع الطلاق ولا يقع عندها بالمشاء في المجلس فان شئت في المجلس وقتت والالان التيق ليس تيق تفسر في المجلس
 انه انه طالع وقوم من وصفه الى شئها وان تفويض لوصف فخره ووجود الموصوف فيجب ان يقع ولا يقع مجرعا عن اوصافه بل موصوفا
 بوصف التيقين الا في وهو الرجعية وبذا غير وان لا تافهم ان تفويض لوصف فرع وجود الموصوف بالفعل لم لا يجوز ان يكون تفويض
 الموصوف وجبا لتفويض الاصل فلا يقع شئ فالاولى ان يقر بانه ان حاصل هذا التيق الطلاق في الحال مع تفويض الاوصاف اليها
 فينبغي ان يقع ان الانشاء لا يغير لا يتخلل الحكم عنه واذا وقع فلا بد ان يقع معه صفة ثبت له عند وقوعه بلا زيادة او كونه رجعا فيفسر
 رجعا والاولى صاف الباقية مفروضة كما كانت ان يقع محل فقال في فانه انما يتم لو لم يحيل ككيفية غير عن الالتقاء الى تفويض بذا
 ولها ان تعليق الحال لغير المتكافئة تعليق لذي الحال لازم الانفكاك وبيننا احد الاوصاف لازم للطلاق وقد فرضت الى المرأة
 فيجب ان تفويض نفس الطلاق اليها اقول سئل ازم تعليق الحال للامثلة تعليق الملزوم من متعلق لجواز كون حال ولي عنده من شئ
 فيثبت من غير اختيار منه ومنها فلا حاجة الى تعليق الذات في هذا الكلام تفويض جميع الاحوال وحاصلة عدم الوجود قبل التيق منها
 وانتفاء اللازم موجب لانتفاء الملزوم فكون لبعض اولى غير مفروضة ثبت اياه فان ثبوت مناف تنصرفه فان قيل تخصه تنصرفه بما عا
 قلت اى دليل على تخصيصه لم لا يثبت تنصرفه عما وتفويض الاصل ايضا ولا بأس به قتال فيه والمشهد في الاستدلال لهما ان شئ غير
 الميسر اصله ووصفه سواء فاذ تعلق الوصف بالمشية تعلق الاصل ايضا وهو غير تام لان مساواة الاصل للوصف في غير مجموع
 مما هم عليه بل هذا هو اصل النظر **مسألة** قبله بوجاهة متفادات فالاولان متفادات والثالث متفاد متفاد
 لهما واذا خصص كل منها الى اسم ظاهر فصفات لما قبلها واذا اضيف الى ضمير فلا بعد ما اى صفات لما قبلها هذا مقتضى نحو جازي
 رجل قبل زيد غلامه جازي غلامه قباير المتيقين ان النظر في لينا بهما عن الفعل لفتحه فاعلا به الموصوف بهذا الظرف فهو كقولنا ظاهره لهما
 صفات لما جازي وقد يكون مضمرا راجعا الى اسم قبله فاني صفات لما قبله فانه في طالع واحد قبل اذ لا غير المدخول لان الاولى تحت في الحال مقارنا

وبهم مقتضى كون في هذا المعاني من قول السبب لا نفاذ قال في التوحيد هذا ليس بحرفان الترتيب عند احتمال الاثنين باعتبار الأكثرية الاقضية
ولا شك ان الاستغراق افيد من البادى وبهذا ليس بحرفان الاعتبار لكثرة الاستعمال والتبادر الى الترتيب انما هو علم حقيقة ونسبة
الاعتبار للقرينة التي بها تترك الحقيقة والكلمات افيد وترجح بينها احدى معني المشترك وان كان الاخر اقيدها بهما استعمال العدد اكثر والاعتبار
والذكر سابقا حقيقة او تقديرية حكما قرينة عليه فله الاعتبار وله التقدير ثم يرد ظاهره ان اللام حقيقة في التعريف والاشارة هو تعريف المذموم
وان كان مستعملا في معناه المجازي فيتم المحذور عن جهاهين شائعا بل مشتق الشافية والمالكية ايضا بل ما يرد الظاهر ان المدخول
حقيقة في الاستغراق عند عبارة اللام كما انه يرد منها المفرد الميم وتعلل خلاف اهل المعاني فيه فيسجد انشاء الله بحقيقة وصديقه بقرينة لم يعتبر العدد
الذي بينه المشهور كما اخبر بل قد ينجس كمثل المعهود الذي ينجس والمعهود الذي ينجس المستبعدا عنه ما فيه اشارة الى حقيقة معينة فسمي ما فيه اشارة
الى حقيقة معينة خارجة مذكورة وما فيه اشارة الى حقيقة معينة ذبانية من الاول المعهود الخارج عن الثاني المعهود الذي بينه فها قدما من المعهود خارج
المشهور بل الحكم بتقدير المعهودين الخارجين والذين ينجس على الاستغراق فبان لك انه لا خلاف بينه وبين الجمهور بحسب المعنى انما التباين في العلم
ولا يجب تطابقه فيسقط ما في التلويح ان الحكم بتقدير المعهود الذي ينجس على الاستغراق مما لم يذهب اليه احد ولا يوجب في نفسه فان جهة تقدير
العدد على الجنس انما هو ارتفاع الفائدة في الزيادة الجنس العدد الذي ينجس مما لا فائدة فيه اصلا فانه معنى كالنكرة فافهم واذا دخل اللام على
ولم يكن بينها جملة معدودة ابطال اللام معنى الجمعية واذا استغراق الاحاد ان الممكن لانه الرجح كما تقدم والافاد تعريف الجنس هو التحقق في
واحد او اكثر وسواء كان مناط الحكم نفسه مع قطع النظر عن الاشخاص كما في الرجال خبر من النساء او كان مناط الحكم الجنس من حيث الحقيقة في
فردا كما في كسب الخيل في البيت الثياب فدخل في هذا اشكال التعهد الذي ينجس في التلويح من ان مثل كسب الخيل من قبيل
الذين ينجس في الاشارة الى حقيقة معدودة في الذين واذ قد عرفت في المعرف بلام الجنس في معنى المعهود الذي ينجس الذي هو مقتضى
الاستغراق وادعى شي هو فافهم والليل عليه شهادة الاستغراق فانه عند عدم ان كان العدد والاستغراق يتبادر بجنس في كلام الله وكلام القضاة
وايضا استدلالا بان لو لم يحمل على الجنس لكانت على الجمعية معنى حرف العدد لا يلزم وان حمل على الجنس لم يقيد بالوحدة بل بالصيغة فلا يلزم
من حمل على الجنس فيه ليقيد بالام معمول لا يكون ما يجوز له اقرب الى الجمع لانه كما يصدر على الواح يصدر على الجماعة واعترض عليه انه لم يخل
على المعهود الذي ينجس وبشار الى جماعة معدودة في الذين فثبت ان اللام والجمع كلاهما على معناه وجوابه لك قد عرفت ان من خواص اللام
ان يمتثل الجمعية فلا يلزم الجمع لتمامها وايضا ان العدد الذي ينجس عند تقديره ليس معناه حقيقة ولذلك يعامل بالمعهود الذي ينجس معاملة النكرة
فانما قطعوا عما جعل ان اللام يمتثل الجمعية بالاستغراق الغير المكذب فلو لم يجمع على معناه لكان يمتثل اللام الكلية ولا يظهر له اثر في تغيير المدخول
ولا غير ذلك من المعهود يمتثل الجمعية بالكلية ويصير مجازا البعير على الجنس الشامل للواحد والكثير من قبيل عموم المجاز ونحوه المجاز اقرب
الى الحقيقة فذا والاقسام والاحكام التي ذكرت في اللام بعينها جارية في المعنويات الى المعرفة فحقه عليه ثم انه يفرع على ما عرفت من الرتبة
بين الاقسام الاربعة حكم الامادة فاذا اعيد المذموم ولا معرفة ثانيا كان عين الاول سواء كان الاول معرفة او نكرة تقديرية المعهود واذا اعيد مرة
كان غير محمل على الامادة الجديدة ويشهد لهذا الاستغراق وما يرد عن ابن عباس في قوله تعالى فان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا في الجليل عسر من لكن لم يرد في الرواية عن اهل الحديث وهو مقتضى قول الامام في الاسلام وفيه نظر لا ما ذهبوا به ان ظاهر
الكلية وحمل على نفاذ العسر من تعصفا فانه ليس يصحح الالاف في مسلم ان يحسب عليه فاما ذلك بعد ان تم بهيات ما يفسد ان الالاف من

مستدبون كذا بالمشيئة ولم يتحرروا في العلم فاعلم ان اقبل اليه حال ما يجب ان يكون ان المنكره انما هي العبدية لمرة كان انما في غير الاول والاعمال
 مكرهه والمعرفة معرفة كذا كان انما في عين الاول شكل لا في غيره فمما نحن في ذيل وقتنا القوم اخوان عسى الايام ان يحسن قوما كالذي
 كانوا اوجب بانها كانت هناك معرفة متفرقة تحت الزمان فدخل فيها المنكره متفرقة كانت او متفرقة وكذا دخل المعرفة فبذلك ظهر انما ارادوا ان لا يخرجوا بعينه
 مجردة من قول فيه سواء كان لغضله وبعضه فمقتضى ضرورة صدور بيان حكم اخر لا عادة غير ما نحن فيه وما ارادوا عليه ان العبدية قد تم فلا نسل انما كان من
 استغرق في ابرارها لا يمتنع من عدم العبدية في الثالث بطلانها وفي السابقين عند المانع وانما يتكسر في حيث العبدية يكون الامر فيه فلكا هرايح ان
 سطح نكرة رحمه الله تعالى بيان الاثني من استغرق في اولها في الحقا ونحو هذا فصرح في حله لا بطلان الايام والصور يقع على عشرة منه فيها تحصيل علم
 الاسبق في الاول في صور الستة في الثاني في علمها لا يمكن ان الله فيها تحصيل العلم فبذلك يظهر انما ارادوا ان لا يخرجوا بعينه في المعهود في عشرة في
 عليه وهو عند هذا في الايام الانبياء وفي الشهر وشهر الستة ولعلنا في عمر وزمان لا انما في حجة وبرهان فاعلم انما بالحكمة في علمها
 التي يجوز ومن المضاف اليه عرفا وكبر في سنة مكره فمقتضى في الرجال في جز من مجموع الرجال وسنفي ابي ذيل في واحد من افراد رجل
 فيجب منها بقية العلم للمعنف اليه في الثاني في علمها لا يمكن ان الله فيها تحصيل العلم فبذلك يظهر انما ارادوا ان لا يخرجوا بعينه في المعهود في عشرة في
 السبعة في الاول في علمها لا يمكن ان الله فيها تحصيل العلم فبذلك يظهر انما ارادوا ان لا يخرجوا بعينه في المعهود في عشرة في
 كما بهيتان سائر الفئات ذيل لا بل وقبيل اقبل في العلم فبذلك يظهر انما ارادوا ان لا يخرجوا بعينه في المعهود في عشرة في
 الوصف في خمس الاغراض الفروع الاول في ظاهره واما عند هذا الفروع فلما هي ذات العلم فمقتضى في العلم فبذلك يظهر انما ارادوا ان لا يخرجوا بعينه في المعهود في عشرة في
 هو في العلم الوصف وهو الضرب عام لهم فمقتضى في العلم فبذلك يظهر انما ارادوا ان لا يخرجوا بعينه في المعهود في عشرة في
 في حجة في حجة فمقتضى في العلم فبذلك يظهر انما ارادوا ان لا يخرجوا بعينه في المعهود في عشرة في
 وهو خاص فلا يلزم الحكم وادور عليه لانسان الوصف لغيرهم بل الوصف لهم وهو المقدر وتجاو كيف المقدر وتجاو كيف المقدر وتجاو كيف المقدر
 في حجة في حجة فمقتضى في العلم فبذلك يظهر انما ارادوا ان لا يخرجوا بعينه في المعهود في عشرة في

مع انه لا يدل المتصل له اذ هو على شئ أصلاً وقد يكون الترادف في الحروف الين مع انه لا دلالة لها حال لا فرد في شئ
وهو راجع للمنفرد باعتباره وحده يسمى المدلول له وقد ورد في كلام قال أبو الحسن المعتبر في تفسير العام العام اللفظ المستغرق لما يصلح له و زاد
في المنهاج وقال لفظ المستغرق لما يصلح له الوضوح وانها لو كانت كغيره خرجت عن الحد المشترك اذا استغرق لما يصلح له باعتبار معنى واحد دون معنى
فانه لا يستغرق لما يصلح له مطلقاً مع انه عام قبل في حواشي ميزان انما اولاً بالكلية ولما لا يصلح له مشترك اذا اراد جميع معانيه فان ارادتها جميعاً
هو مستغرق لما يصلح له باعتبار الالاء مطلقاً اقول لا يصلح اخرج المشترك فانه من افراد المدد واذ قال في شرح المختصر العام عند الشافعي قيمان يستغرق
الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة بمعنى المشترك المستعمل في معانيها كلها وفيه نظر الاول فانه على هذا اللفظ هذا التقيد اصلاً وان كان للبيان من خارج
المشترك المستغرق باعتبار معنى واحد فانه كما يصح عنه يخرج المشترك المستغرق للعنيين وانما فينا فلان يقصد ان الحروف والقسم الخاص للمشتغلين
الحقيقة فلا بد من اخراج القسم الاخر واذ اعلم انه صمد الشيخ ابن الهمام بان العام يدل على استغراق افراد مفهومه وهذا الصواب من تعريفه الى الحيز
فانه غير جامع للفظ كل وجميع فانه لا يستغرقان لا يصلحان له من الافراد لالافراد واما في الالف واللام المستغرقان اعم من الاستغراق الاتجا
والانفرادي بانهم اوردوا نحو عشرة فانه مستغرق لما يصلح له من الالحاد التي هي اجزائه ولا يتوجب هذا على تعريف الشيخ اصلاً بقوله لا افراد مفهوم
يدل قوله لا يصلح له نصيب بان المراد بالاصلح المعتبر في الحد يصلح الكل للجزئيات ولا للاجزاء فالعام لا يستغرق لما يصلح له من الجزئيات وال
الى تعريف الشيخ وهو اعمى لشيء لا يصلح للاحاد يصلح الكل للجزئيات ولا يستغرق العشرة اى جزئياته فان الكلام في المنكر ان المعروف
المستغرق من افراد المدد فلا يقتضي بحد فان تست فعل في هذا يخرج الجمع للمعرب المستغرق فانه استغراقه لا ياد ويحيى است جزئيات له قال وعموم
الرجال اعتباراً بالعام مطلق معنى الجمعية وكجمله بمعنى المفرد كما هو الحق القائلين من المذهب فخرجت جزئياته الاحاد لا الجبرع وقيل عمومها بقية
منا وله الجماعات وح لا يراى اذ واجبة ان الجمع المستغرق تناول جزئياته واما على المدار فانه جزئياته الاحاد وهو مستغرق له وعلى غير المتعارفين
الجماعات وهو مستغرق لهما فلا اشكال على الذين بين اوقوم الرجال باعتبار ان المراد بما يصلح له جزئيات مفهوم تفرق لك اللفظ الدال على
والرجال وجزئيات ما شمل عليه ذلك اللفظ الحقيقة كالرجال لانه مشتغل على مفرد وهو الرجل وكل كالتساء فانه جمع امة من غير تفريق وهو غير
عليه حقيقة لكنه في حكمه المشتغل لكونه في معنى المشتغل اقول لا يشك على هذا الجواب بعموم اسم الجمع فانه لا يستغرق لجزئياته ولا لجزئيات ما شمل
عليه من فانه ليس المفرد ولو تفكرت حتى يكون شتماً عليه فانهم قال بالام في الاسلام في تفسيره وهو ان شمل جميعاً من اسميات انما
استغراقها باللفظ كالحال بمعنى كالتوم والجمع المنكر عنه حده تعالى كنهى من العام فلا يتوجب الاشكال في قوله وقال بالام حجة
اي جارية الغزالي رحمه الله تعالى واذ اتينا اذ قال العام اللفظ الواحد مترتبة عن المتعدد والى من جهة وجوه على شيئين فعادوا فصار
بالجمعة الواحدة عن المنكر فانه دال على المتعدد من جهات وفي الاطلاقات ولا يصح انه لا يتردد عن المشترك استعمال في شأن فانه جزء لشيء
لا يجوز هذا الاستعمال واوروه عليه ولا المدة ومع المعرفة المستغرق فانه لا يدل على شئ فضلاً عن شيئين فعادوا فان يدليه ليس بشئ وانما
ان شئ لانه فان اهل اللغة يطلقون اشي على المدة ومن ايد وان لم يكن شيئاً كلاماً فان اهل الكلام لا يطلقون اشي عليه وفيه حقا فانه
قال في المواضع ان اللفظ شأ في المدة لا يسمى المدة ومن في اللفظ شيئاً واية عليه تائيدات فالاولى ان يقال انه ولم يكن شيئاً حقيقة وهو نوعاً
شئ مجازاً وانه المجاز شئ منهم فلا يقتضي استعماله في التفرقات واوروه ثانياً الموصول صلته عام واحماله ليس مطلقاً واحده على يصلح عليه
الجميع انه من افراد المدد وواجب ان العام هو الموصول وحده هو الموصول مع الصلة كالحرف باللام فانه وحده عام حال في قوله باللام

والصواب

والاشارة في الاستطاعة وثانها على التميز بان المراتب الدالة على اثنين فصاها بالاعتبار والاستقرار ولا يشغل بالتحجوز المنصافة مثل علماء البلية فانه غير
متعرق لا فاره كما بل لبعدها كما للمعروف والفرق بين الاثنين ان الاول مخصوص على الاطلاق كما في اجمع المنصافات فانه اعتبر اجمعه صيته اولابا لافاقته
ثم اعتبر استقرافه كجيرة الافرو له وبين الافراد طلاق على كونه من اجمع المعروف فانه اعتبر بطلانها واسيد المعنى صهيانه فلا يشايبه في الاستقرار في
فيه في انفسه التوجيهية عرف العالم بما دل على سريات باقتداره من كنهه في ذلك الموضع فلهذا طلقا انهم اجمع المعروف فانه يدل على افراد مخصوصه
لاطلاقا ويعد عليه اجمع المنصافات فان صهيانه مقيلا لاطلاقا واجيب بان المشتبه في عالم البلية ولم يقيد بشي من اخص المعروف فان المشتبه فيه
الرجال تملوا وقا اعتبره بتقديره واحتمى ان لا فرق بين اجمع المعروف واطلاقا لان عالم البلية لا يفسد ولا يزداد ولا يغير ولا يعلو ولا يهبط
ساقط لان المنصافات بالافاقته الضرورية تلزم خروجها وبالاضافة الاستقرافية لا غير فليس على اعتبار تقديرها بل ولا يتم اعتبار عمومها استقرافه كجيرة الافراد
للمتقنيات بغير مسلكه العلوم حقيقة في اللفظ وبغير متعريف حقيقة اتفاقا وبل يتصرف به المعنى اختلف فيه فقيل نعم تكييفه بغير كماله فيكون هو المختار
عند المصنف وهو الظاهر من كلامه القائل في الامور في زيد في الاسرار وعليه حمل كلامه الامام الشيخ ابى بكر اخيه من البراءة في ردها الله تعالى وقيل يتصرف
به المعنى مجازا وعليه اكثر من الاصوليين ومعه الامام في الاسلام وقيل لا يتصرف به المعنى حقيقة ولا مجازا وهو انما لم يعلم قابلية من يعتد بهم لثبات
العلوم لغة وعرفا لطاقات الشمول وهو مقول في المتن كما في اللفظ لعلوم الماطر للباذ والحيوت للسامعين والكلى للبرجيات قال في قول العوالم شمول مردوا
وشمول مردوا لشمول الماطر والقوت بل لا فرق بينهما فان لطر الذي في الماذية وعباد اخره والكيفية المسموئية شمس قائم بالهواء الجبس في سامعية
غير القائم بالهواء الذي في سامعية اخرى كذا قاله القول ليس الامر كما زعمت بل الطبيعية من الماطر والعبوديات الواحدة بالوحدة الالهية نعم في ضمن الافراد
الموجودة في حال متعددة وقيل في الجواب لم يعتد به في اليوم لشمول مردوا وحده بل في الشمول على طرقة التعيين ثم فاد شراح المختصر ان الاطلاق
اللفظي امر سهل فانه يعرف بالاستقرار وانما التميز في امر واحد متعلق بمقتضى بل يصح اهم لا وذلك انما يتعلق الامر الواجب بمقتضى ولا يتصور في الاعيان
الخارجية اتفاقا وانما يتصور في المعاني الذهنية فان العقل لا ياتي عن تجويزه بل عن معنى وبني بمقتضى والاصوليون تنكرون وجود ما يقتضيه اعتبار
المعاني بالشمول والعلوم واختلفوا في تقريره فحمل البعض على الشرح على حصوله في حال ان جلال مردوا في مقتضى ولا يتصور في الاعيان
الخارجية وانما يتصور في المعاني الذهنية وعلى عدم تصور في الخارج جلال الماطر والاصول في الحال المتعددة ويرد عليه انه لا فرق حتمي بين اثنين انما
والمعنى الذهني فالاصح قوله وانما يتصور في المعاني الذهنية وبذلك لا يرد الا على ان الخارجية الاشخاص بالمعاني الذهنية لاطال الماخوذة
من حيث هي وانما خص الاشخاص بالخارجية لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فلا اشخاص في ههنا عند فهم الماطر بالمعاني الذهنية المعاني المعقولة
للذين لا للموجودة فيه قول اليعاقبة ان يكون المعنى جوهرا كالمطر فلا يتصرف باحوال صلا فبال وجمل بعضهم وهو ميرزا جان المتعلق بالمتعدد
على حمل الصدق والافاقته في الاعيان انما الاشخاص الخارجية فان صدق امر واحد يقتضي خارجي على مورد لا يجوز لخالف معقول فترى اؤنه
الكليات العارضة على الكثرة والاصوليون تنكرون المعقول الذهني لعدم قولهم بالوجود الذهني ووجود الكليات في الاعيان اقول بطلان
الصدق والحمل لا يقتضيه الوجود بل كلف المعقولات كما في المعقولات فان المحمول فيها عددي غير موجود مع كونه محمولا على الموضوع والاصوليون لا ينكرون
ذلك الحمل فليس ينكر فاعلم انهم اقول الصدق على الوجود وانه ان لا شمول للمردوم الامجازا فان الشمول وجودا في متعدد وجودا
في موجود متعدد ولا يتصور في الاشخاص الخارجية بل الاعيان على الاشخاص وذلك لانها لا يتصور في المعقولات الذهنية ومنها الكليات
الطبيعية التي قيل بوجودها في متعدد الشمول فيها للمتناه والاصوليون ينكرون وجود الطليان في الخارج على علم في بحث الامر من المختصر

فمنعوا شمول الامر واحد ليعتدوا في المعاني هذا على ما فرغ حقيقة النزاع الى النزاع في وجود الطلوع وسالم انه لا شك ان العموم على هذا التقدير يوجب وجود امر واحد في متعدد ولا شك ان الالفاظ لا يتصف بهذا المعنى فالاصح تحريرا للنزاع المذكور انما كان الكلام في العموم الذي يتصف به اللفظ انما قابل يتصف بالمعنى ولكواريد ان الاخرى في النزاع هذا فهو كما ترى اذ لا غرض للاصطلاح في معناه بل في حقيقة ليس المعنى فانه هو المنطوق على الافراد واللفظ ليس مستغنيا الا باعتبار الدلالة على الافراد في اللفظ القول باتصاف المعنى بما يتصف به اللفظ حقيقة ولا يصح التنازع اصلا العلم باللفظ في المعنى ان معنى النزاع ان من اعتمد في العموم الذي يتصف به اللفظ لا يفرق بين اتصاف المعنى به حقيقة فان الواحد لا يتناول الكثرة وانما يتصور في ذاته وهو غير متميز عن غيره من مجازا ومن منتهى ما لا يفرق عن ان لا علاقة بينه وبين اللفظ في الحقيقة في ذاته لا يتصور الاتصاف بالمعاني به وهو كما يقال عظام فاما الحقيقة اليه لانه مع انه لا فرق في كلام الامام فخر الاسلام اصلا وان الواحد لا يتصف به في الحقيقة او عينيا لا يتصور منا ولما قلنا لا يلزم منه الاتصاف بما يتصف به اللفظ وعما لا يتم يدل عليه وجود النزاع بعض من تعين ظهور ان المراد بالعموم الاستغراق لا فردا المفهوم العلم بحدود الاحكام من التخصيص والتأويل بل يتصف بالمعنى في حقيقة يخرج بعض اللفظ ام لا يتصف كما يقال في التنازل اقتضاها بل العموم ام لا والى الثاني فذهب الامام الشيخ فخر الاسلام في شرحه تيسر الى كونه اعم الى رجمها الصدا على حاكمين بآيات التفهات والجزوات انما يكون في الالفاظ دون المعاني فانها لم يتبين باللفظ لا يتصور فيها زيادة ونقصان والى ذلك عليه العموم مجازا بان يراد بملحق الاستغراق والشمول لا فردا كما يقال الماكول في الاكل عام والعموم حقيقة فهو ما ذكره بعضهم في جوابه الى الاول ونسبه يبين مشأنا الى انشائي حتى تجوز والتخصيص في الثابتات اقتضاها ومن اكمل الاتصاف به حقيقة ومجازا فهو ممن لا يعتد به في علمنا منهم بعد العلم بالمتن في وقوعه بتناهي التعمير من الكلام المقتضى للعجب كونه في ان يعمم هذا الكلام في العموم صحيح في ذاته عليه الوقوع في افراد التعمير ليس له صفة ولا يدل عليه في الاستعمال في حقيقة التخصيص من مجاز في العموم وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري تارة بالاستشراك بين العموم والحد ومن تارة بالوقت ونسبه لا يدرى اهي حقيقة في العموم ام مجازا بانه لا يدرى معناها وانما الاستعمال يتحقق قطعا فلا بد من الوضع فاما النوع الذي في المجازات واما الذي في الحقيقة فانه من الترد والاف في كونه حقيقة او مجازا وقيل بالوقت في الاخبار فقط دون الامر بالشيء في النزاع في الالفاظ المركبة الدالة على العموم مثل كل من جميع الرجال وانما النزاع في التخصيص المخصوصة وهي سماء الشرط والاستخدام من دوا ومتى قيل من اليك يدل على الافراد على البطلان اما لا معجزا فهو كالنكرة لا يصح دعوى العموم فيه اسلا واجيب بانه يدل على جميع الافراد بدقة لكن على سبيل التردد وفي ثبوت الابوة لها فانها لا يمكن ان تثبت لكل لانه يدل عليها بدلا على الاحتمال كالنكرة ومنها اي من الهيئة المخصوصة الموصولات قال الشيخ ابن الهمام عموم سماء الشرط والموصولات حقيقة فان من يدل على عاقل الذي عليه ذات فانها ملحقا بشرط او صفة عامتين يعم كل فرد من افرادها التي وعيد فيه الشرط او الصلة وهذا دعوى من غير دليل فان شمول الشرط والتعليل لا يوجب ان يقتضيه استغراق الكل سماء قطعا الا انما كانا وضعيين متباينين للحكم فغير محكم عموم العايد بالعموم في غيرهم مطلقا ثم ان العموم لو كان عقليا بان يكون لازما من لوازم معناه بالموصوف بالشرط او الصلة لم يصح تخصيص كونه والامر به من اللازم لازما فاصح ان العموم فيها مفسد واجمع المحل باللام واجمع المضاف واهم كمنس كذلك اي المحل والمضاف لكن لا مطلقا بل حيث لا علة فان العلة مقدم على الاستغراق في الجميع وان كان بعضا اقوى في الدلالة على العموم عن بعض كل محل المحل والمضاف فانما اقوى من المفردة لك ومنها النكرة المنفية لا محل فيها اي النكرة المخصوصة الواقعة بعد لا التي لا يثبت في العموم دون غيرها اي دون النكرة المفردة الواقعة بعد لا التي لا يثبت في غير نيز ليس بل ظاهر فيه فثبت غير كذا قال بل العريضة واستدلوا بانه يجوز ان لا يدل في الدار بل جلان ولا يصح لا محل بل رجلان او غير

[illegible]

ان يقال من امتنع عن دفع الزكوة اليه وانما لا القتال اذا امتنعوا عن دفعها مطلقا لا بانفسهم الى المصارف ولا الى الامام وقال الصديق رضي الله عنه
انما قالهم لانهم امتنعوا مطلقا ولو بدوا قولوا على هرة رضي الله عنه وكفر من كفر من العرب والفتنة وعن اداء الزكوة فثان الكفر انما يتحقق لو امتنعوا مطلقا
واكرهوا فافضلها كما لا يخفى وكما احتج نفيته رسول الله صلى الله عليه وآله الى بكر الصديق رضي الله عنه بقوله عليه وآله واصحاب الصلوة والسلام الامم من قرئش حين اختلفوا بعد
وفات رسول الله صلى الله عليه وآله فانصارنا امير منكم امير وقالان هو رضي الله عنه منا الامم وروى في الزكوة وطريقا احدهما الاحتجاج بل جمعوا عليه واخبروا
المذكور فاهو جمع كثير منهم النساءى وكما احتج به رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلوة والسلام انما معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة حين سالت سيدة النساء
فاطمة الزهراء رضي الله عنها وعن اولادها الامم بل يشر من تركه رسول الله صلى الله عليه وآله من خمسة خيرة وقدك وعليه هذا اي عدم تورث الانبياء
انعتقاد لا جمل بل هذا الحديث وهو العمل الى لان لا يتركه الاثنى وفي الصحيحين ليس لقطا انما معاشر الانبياء كما احتج به رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلوة
والسلام الانبياء مرفعون حيث يموتون حين اختلفوا في دفنه عليه وآله واصحابه جميعين الصلوة والسلام اين يدين فلم يتركه احد بل جمعوا عليه
واعترض ابن الزبير بكسر الزا المعجمة بفتح الموحدة وسكون العين اجماعا خروفا مقصودة حين نزلت كريمة انكم وما تقبرون من دون الله تحجب
جهنم ان المسح صلات الله على نبينا وآل وعليه قد عبده النصاري والمماليكة فاعبد بعض العرب ورواه عليه وعلى الصلوة والسلام بقوله اجماعا
بلسان قومك ان المماليك العقل معروف في كتب الاصول فان ابن الزبير احتج بالعرف وقد كان من اهل اللسان ولم يتركه هو صلى الله عليه وآله عليه وآله
واصحابه بان العام لا يحتج به بل رده بانعام في غير العاقل فلا يتناول ميسى والمماليكة وانما يدل المسح الاسلوب اشارة الى عدم صحته في الرواية في التيسر
لا يعرف له اصل كذا ذكره الاحتفاظ كالسكة وغيره والذي في المجلدات ما روى عن ابن عباس انه جاء عبد الله بن الزبير الى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا محمد
نزع من الله انزل عليك انكم وما تعبديون من دون الله تحجب جهنم انتم لها وارون قال نعم قال فقد عبيد الشمس والقمر والمماليكة وعيسى مخرجة
فقل هؤلاء في الناس التنازع لك ان الذين سبقت لهم منا احسنوا ولكم عنها يسعدون وفي التيسر من احديث حسن وفي هذا ايضا كفاية لما نحن فيه
كما لا يخفى وذلك الاحتجاج بقول امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطيا بملك يمين احلته لاية وهي قوله تعالى ولم يمتنع
من النساء الا ما ملك ايما انكم فانما بعد موهايتنا ولستين محبتين فاحتج به رضي الله عنه بالعام وحديثه اية وهي قوله تعالى وان تجتنبوا من الاختين وهي في معنى
مصدر رضاف اي حكم بين الاختين وهو اعم للجمع نكاحا وطيا بملك اليمين فالت على تحريم الجمع وطيا بالعبارة لا باللالة كما نزع البعض حتى اوردوا ان الامة
لا يصلح لمعارضة العبارة ما ثبت به رضي الله عنه التعارض بين العامين رجع المحرم واداء الاشرار واداء الرزاق واليهي في نقل في كتب الاصول عن النبي
عثمان رضي الله عنه انه رجع المصحح لما وافقه الامة والاشيعة وموافقة ما في المائدة وهذا مخالف لكتيب الحريث فانه روى مالك والشافعي وعبد الرزاق وابن
ابى شيبة والبيهقي من طريق ابن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب ان رجلا سال عثمان عن الاختين في ملك اليمين بل يجمع بينهما قال اختلفت اية فيهما
آية واكتب لا منع ولكن فيخرج من عنده فاقى رجلا من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله عليه وآله علي بن ابي طالب ففاله عن ذلك فقال لو كان الى من الامر شئ
فموجات من اعدل ذلك لهما لاية كما لا والقول لا لاية جاء عن ابن عباس وروى ان يكون ابدا ان يجوبوا بين الاختين في النكاح ثم انه قد روى ابن
ابى شيبة والبيهقي من طريق ابي صالح عن علي بن ابي طالب قال في الاختين المملوكتين اختلفت اية فيهما آية ومخرجة لاية ولا امر في النكاح ولا امر في النكاح ولا امر في النكاح
بنيته وروى عبد الرزاق عن ابن سعد انه سئل عن الرجل يجمع بين الاختين المملوكتين ففهم قيل لقول الله لا ما ملك ايما انكم قال ويعتبرك ايضا
ما ملك يمينك فقد علم بهذه ان هذه المسئلة اجتهادية تختلف بين اصحابها والشرع لا يحرر للاختياط ولو كان عموم ما ملك يمينك مبروكا لظاهر كما عن
ابن سعد فظني الدلالة لكونه مخصوصا بتخصيصه فثبتت ولموافقة القياس فانها لا حرم الجمع فيما شرع سببا لعل الوطى ففهم الوطى نفسه وله هذا والله اعلم

[illegible]

به أي بالعموم وصيغة المعرفة هي الاختصاص بالجوهر المكون لظهوره لا شاع كالأعمال فيلزم العموم في الخبرين بعين ما قلناه من قبل لو تم الاستدلال بالعموم
 فهو معلوم أو معلوم أو معلوم أو معلوم أو غير ذلك من النسخ فان احتمل قيل ان معنى الاعم والشمي للعموم قول مراد ان تلك الصيغة نعم اذا استعملت في الاستدلال
 لان الاشياء لنفسه يعلم من شهادتها في الشرح فليعلمه فكذلك لا يشترط الواقع فيه لعموم قول لكن يكون حاصل منه بهم ان امثال من وغيره من الصيغ منوعة
 في الطلب للعموم وفي الاخبار ليست موضوع فيها وهو كما ترى فانهم سلكوا موصلا للام قطع عندها اعلم ان القطع قد يطلع ويراد به بالاحتمال الخلف
 اصلا ولا يجوز له العقل ولو هو جوا في بعضا وقد يراد بالاحتمال الخلف احتمالا ناشيا عن دليل ان احتمال احتمالا لا يشترط كلا المعنيين في الاستدلال بالاحتمال
 اصلا ولا يستعمل عند اهل اللسان وفيه ثمان في انه لا تصور اختلاف لما جوزه لقل في الاول اصلا وجوز في الثاني تجوزا عقليا ويعدو اهل الجاورة كذا
 ولا يعتد في الجاورة اصلا والمراد منها المشي الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل خصوص احتمالا لا يعتد في الجاورة احتمالا لا ينسب اليها سبب
 الى الصيغة فذلكا الخاص بعينه فلا يجوز تخصيصه فواقع في الكتاب خبر الواحد لكونه ظنة الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة ولذا لم يجوزوا تخصيصه
 الا بالكلية اما لم يذكر اسم الله عليه القول لظهوره من شيع على اسم الله عليه او لم يسير ولا بالقياس على الناسي قال النبي في شرح الهداية قد صح الحديث بهذا المكون
 من على اسم الله عليه او لم يسير الم تيمم والاكثر من الشافعية والمالكية وبعض من كالا امام علم الهدى الشيخ الى المنصور الماتريدي قدس سره عليه ظني في كل
 الخصوص احكاما لا يصحها عرفا ناشيا عن دليل يجوز تخصيصه فكان في الكتاب خبر الواحد والقياس لانه موضوع للعموم قطع الدلائل القطعية التي مرت فمما
 العموم بل لول وثابت به قطع لان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له كالحاصل لا يدل صواب عنه في الاشارة في الخصوص عترض عليه ان ثبت المدلول
 لقطع قطعاً مطلقاً ثم وانما ثبت لولم يحتمل لانها ظنه لا يدل وها قد دل كثره لتخصيص حتى صار ما من عام الادلة خص منه البعض مثلاً على ان احتمال
 التخصيص قائم في كل عام وان اريد ان الالة على العموم لازمة قطعاً فلا كلام فيه انما الكلام في الاداة وليست لازمة قطعاً لكثرة المذكورة
 واجواب عنه ان من ضرورات العربية ان اللفظ المجرد عن القرينة الباصرة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره في عرف والجاورة ومن كرا منه
 في الموضوع له ليس بالمتبادر الى المذكورة والاشارة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة حسب مقتضى القران بصراحة لا يورث الاحتمال في العالم والجوا اصلا ولا كلام
 ههنا في العام المجرد عن القرائن فلا مجال للاختلال كالحاصل فان قلت كثره وقوع التخصيص قرينة على احتماله فلما انما يصح الكثرة قرينة لو كانت
 يكون كثره الاستحسان في الخبرين بحيث يفهم مع عدم الصواب بل انما هي الحقيقة مجردة او الجواز متعارفا وليس الامر هنا كذلك فان كثره التخصيص
 في العام ليست الابان يرا في احتمال بعض بالقرينة وفي آخر بعض آخر بقرينة اخرى فاما يكون هذه القرينة قرينة على هذا كما يكون للفظ ظاهر
 معان مجازية مستعمل في كل منها مع قرينة قرينة ولا يخل هذه الكثرة قرينة لا يقول لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح اراوة العموم اصلا في عام
 باو هذا اختلاف راكهم انهم حافظوا به فانه باحفظ حقيق واعترضوا بان العام فيه احتمال لان احتمال التجوز واحتمال التخصيص فلا يكون كالحاصل
 فانه فيه احتمال التجوز فقط اجاب انه صدر لشره بانه لا اعتداد بكثرة الاحتمالات وقلتها بالميتاء عن دليل فلا يوجب كثره الاحتمال في العام
 الاحتياط عن انخاص لانها لا بعد عرفا ومجاورة لكونها غير ناشية عن دليل واجاب في التجوز بانه لا احتمال في عام مستعمل في الجاورة لا الجواز
 واحدا ولا احتمال للجازين في استعمال وان لفظه مجاز ولفظه مجازين سواء في الاحتمال في استعمال وادور عليه بان العام المستعمل في
 يجوز ان تجوز في التنباش وليس ببعض افراده ففيه احتمالان معا يحتمل ان لا يبعد ان يقال ههنا اي في العام وضمان وفتح لمعناه
 شجته او نوحه ووضع آخر للعموم نوعي فرائث الاسود والارادة حقيقة في العموم مجازا باعتبار اراوة الشجبان فالسارق اذا ريد بالسرقه الغنيش
 استغرق افراده كان حقيقة في العموم وان كان مجازا في مدلوله فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يحتمل الامجازا واحدا كالحاصل فلا يورث ضعفا في الجواز

فوق ضعف انحاء فان خطه فانه دقيق واستدل على الحق لو كان غلبا لكان اذ لم يثبت في العرف والمجاورة بالليل صارت لان الكلام فيها
لا صارت ولو جاز اذ لا يثبت بالليل لا يرفع الامانة بالليل والشرح ولا يرفع الملائكة والطقن واجب العمل به فلا يرفع الامانة
لان غلبة للطقن وهذا الجواب ليس بشيء فان المقعد ان لا يرفع عرفا ومجاورة التكاليف اذ لا يرفع الملائكة لان في كل لفظ عام
كان او خاص لان لكل مواساة في احتمال اذ لا يرفع الملائكة لان في كل لفظ عام كان او خاص لان لكل مواساة في احتمال اذ لا يرفع الملائكة لان في كل لفظ عام
وفسخ وودعه وودعه وانما استدل استحالة خلق هذا الجواب ليس بمقدور المستدل في دفاع الامانة بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالطقن و
قد سددنا طريق الهرب الى غلبة وقوع التخصيص فتذكر الظنون قالوا في الاستدلال كل عام يحمل التخصيص احتمالا لا شيئا عن ليل فانه شائع كثير
حتى وقع الحمل المذكور في احتمال الى كل عام عام ولما لا يولد لكل محتمل لا لا الاحتمال لا لا التخصيص الى التاكيد قلنا اولانا ان الليل جاز في
الخاص ايضا لان الاستمالة شائعة كثيرة في فاشي من افعالي الاشياء وكلام البنا حتى وقع الحمل ان استعركت بدينها اشياء او الفصحى او شمس
فانها منها فحمل كل خاص خاص افعالي في جازيتها البنا التجوز وكثرة دليل عليه فابو جابر في جازيتها البنا التجوز وكثرة دليل عليه فابو جابر في جازيتها البنا
وتوقع تخصيص معين بحيث يبار من غير قرينة او يثبت اليه كالمجاورة للثبات فلان التخصيص لا يرفع الامانة لان في كل لفظ عام كان او خاص لان لكل مواساة في احتمال اذ لا يرفع الملائكة لان في كل لفظ عام
مقط وليس من اقل لتقليل فقلنا عن الكثرة وان لا يرفع الامانة لان في كل لفظ عام كان او خاص لان لكل مواساة في احتمال اذ لا يرفع الملائكة لان في كل لفظ عام
و في سنة مال آخر بعض آخر يخصص بك انما لا يرفع الامانة لان في كل لفظ عام كان او خاص لان لكل مواساة في احتمال اذ لا يرفع الملائكة لان في كل لفظ عام
بقا والعلم من غير من التخصيص والمجاورة انما يحمّل على الغلبة ان كان متساويا وليس العام الواقع في الاستدلال الجرد عن القرينة السادة شيئا
في عموم كبريت وقد وليت الادلة القاطعة على انه موقوف للعلم والقدرة العتمة تهافت بان اللفظ الجرد عن القرينة يبار من جازيتها البنا التجوز وكثرة دليل عليه فابو جابر في جازيتها البنا
بالل بال معناه المجازي للبتة فبال فانه دقيق لا يتجاوز سده ولا يرفع الامانة لان في كل لفظ عام كان او خاص لان لكل مواساة في احتمال اذ لا يرفع الملائكة لان في كل لفظ عام
اعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن الهمام ان التخصيص لا يرفع الامانة لان في كل لفظ عام كان او خاص لان لكل مواساة في احتمال اذ لا يرفع الملائكة لان في كل لفظ عام
بالخصيص فيقول ان التخصيص العام شائع في عموم الاشياء احتمال التخصيص في كل عام فانه قطع وهذا ليس بشيء فانا نستبين انشاء الله تعالى العلم
لا يرفع في المستقل اصلا فانه المنع لكثرة وقوع القدر لكن ظاهر حجة صراحة التخصيص بنوعيته نزع ابا وكما لا يخفى على الناظر فيها والله اعلم
بجنتية احوال مستقلة بحججه العمل بالعام قبل البحث عن التخصيص استقنا فقيته عندنا وعليه الصبر في البينة والارواح والوجع بالرضا
المحدود لنقل الامام حجة الاسلام الغزالي في والادى للاجتماع على التخصيص من العمل قبل البحث عن التخصيص هو اى بيت الاجماع التلويح ونقل في
مطابق فان الاستدلال لا يتوقف على التخصيص في جازيتها البنا التجوز وكثرة دليل عليه فابو جابر في جازيتها البنا التجوز وكثرة دليل عليه فابو جابر في جازيتها البنا
مينه على عام عندنا وقولنا في التخصيص في جازيتها البنا التجوز وكثرة دليل عليه فابو جابر في جازيتها البنا التجوز وكثرة دليل عليه فابو جابر في جازيتها البنا
واذ واجهنا حينئذ لم نل في التفسير فاول دليل على ان نقل الاجماع غير مطابق ان امير المؤمنين عمر بن الخطاب في الاصابع بمجردها علم كتاب عمرو
بن مكرم وترك القياس في الراي ولم يحث عن التخصيص ولم يبال عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها لم تحث على التخصيص فاما في المراتب مع
عدم البحث والسؤال عن التخصيص فتمظهر التخصيص على نصف النمارد بالجملة لم يقل من احد من الصحابة قط التوقف في العام الى البحث
عن التخصيص ولا انكار واحدة منهم في المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن التخصيص كذا في القرن الثاني والثالث والحقبة توجدون العمل
بقبل البحث فاستقر هذا المذهب الى الان فان الاجماع وقد تقدم نقل عن القاضي الامام ابي زيد من ان التوقف سبب بعد القرن الثالث

وقال بواليفية وجملة الجواب في ان العام لا يميز العمل العمومي كما سمع واما الحقيقة فليز من حيثها ولا فائدة فيقت سائفة لاكتشاف هذا الاحتمال بالنظر
 في الاشياء مع كونه حجة على ان عمل كمن يقف احتياطا حتى لا يحتاج التي تقتضيه ما مضاه تبين الخلاف لكن الكلام في موجب المنع نفسه الاحتيا
 فضرر معنى تركه بالاصل لما ان الترك به لا يجب تماما وهذا الكلام باطل لاجل العمل قبل البحث قال مطلع الاسرار المسمية بالتفصيل الحسن ان الصحابة
 تجوز لهم العمل به قبل البحث عن المنع فانه لا يتحمل الاحتياط عليهم لو كان واما العامي الذي يتحمل الاحتياط عليه فلا بد له من التوقف واما المجتهد وان الذي
 هم ذو حظ عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وهذا ما انفصل نقل من القاضي الامام وقد مر انه خفي على سيدة النسا دقة المنع لقطع لما طمأنته عما اؤملت
 قبل البحث عنه ولا وجه للتوقف بعده تيام دليل شرعي وجوب الحكم بالاحتمال احتياطا سائفة لمن ربه الاجتهاد والتأمل بعد ما قال بعده وفيه ما فيه
 لما اقدم انه قطع ودلالة فيستفاد منه الحكم قطعاً فلما يتوقف بهما العلم بالحكم المالحى بالانبات قطعاً على عدم احتمال العارض احتمالاً لا غير معتد به كما لا يتوقف
 في سائر القواطع على عدم احتمال المنع والتأويل وهذا ظاهر جداً من هذا الدليل يتم عليه التبريل بالباطنية ايضا فانه يفيد ظن حكم الهى ظناً قوياً فيجب العمل به
 غيبياً يتوقف لاجل احتمال مرجوح للأجاء على العمل بالراجح العجنى قولنا لو انفس جئت بعبء العام في حكم العمل حتى اوجبه التوقف الى ظهور المراد بل جعلوه
 لغير ذلك كيف سأل لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الحديث للعموم انفراد اول هذا الانهايت فمال الى الصنف المتوقفين قالوا عارض دلالة احتمال المنع و
 لا حجة مع الاحتمال المعارض قلنا العام قاطع ولما احتمال المنع لاعتقالات كاحتمال المجاز في الخاص والاحتمال عملاً لا يعارض دلالة ومثلاً فلاننا في الحجة
 فانهم ولو سلمنا ظني فاحتمال المنع احتمال مرجوح فلا يلزم من العموم الوضعية الرجح والتوقف دون المعارضة فانهم لم يأتوا للعمل قبل البحث فلو افاد في قدر البحث
 عنه الاكثر منهم شيئا لوجب البحث الى الظن بعده لان الاستقراء انما يفيد الظن والبحث انما يكون بالاستقراء فشرط القطع سدا لباب العمل بالعام
 والقاضى ابو بكر الباقى وجماعة قالوا لا يجب البحث الى القطع بالعموم قالوا اكثر بحث المجتهد عن المنع ولم يجمع مع هذا اقتضت العادة بالقطع بعموم
 المنع قلنا قلنا قلنا قلنا بالقطع محمول ما يقتضيه العادة بالظن ولو قويا كما في المحصول يكون ضعيفا اقول لو قالوا منطلق المجتهد مقطوع لان منطوقه
 واجب العمل كما مر في المقدم بل ان النزاع لفظيا فان من كفى بالظن اراء الظن بنفسه تتواءم المنع وهذا لا ينافي ما ذكره بل ما يفيد القطع بوجوب العمل
 بمقتضاه وهو غير متكرر من حدسهم اقول في انبات القطع عدم المنع اذ صار منطوق المجتهد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الصحيح اشد يدرك ان العام
 قطعيا كالخاص لانهما لا مرجوحا غير معتد به وغير ناش عن دليل بالاتفاق وهما ايضا عدم المنع صراحة حجة حجة معتد به بعموم دلالة الدليل
 بل على تنافه عرفا ولنفى التماس مقطوع بالمعنى الاعرف من هذا العام ايضا مقطوع وقطع باعتماد التفتيشين كالعموم يستلزم القطع بعموم الاخر من التفتيشين
 كما خصص من عدم خصص مقطوع فاما انه كلام متين لكن ينبغي ان يعلم ان المكتشفين بالظن ان ارادوا نفى القطع بالمعنى الاعرف كما هو الظاهر من تعريض
 كدوم تجويزه انتسار الخاص العام لو وجد البحث فلا شك في انه العرفا من الذين ان المنع قربة صادقة عن مقتضاه الوضعي ولا يكون خفية بهذا الخفاء بحيث
 لا يطلع المجتهد البازل وسعة فاذ لم يطلع عليه هذا البازل جهده في الطلب ليس مبنك البتة بحكم العادة فالعام في مناه الوضعي مقطوع وان
 ارادوا نفى القطع بالمعنى الاخص الذي لا يتحمل خلافه اصلا فانه لا ينافي فيئيل النزاع الى اللفظ اللهم الا ان تبروجه القاضي الباقى قلنا في هذا القطع
 وهو كما تيسر لا يليق بانثاله فتدبر مسئلة اجمع المنكر ليس من جميع العموم خلافا لطائفة منهم الامام فخر الاسلام متنا والامام حجة الاسلام الغزالي
 من اثنائهم عليها الرحمن قبل في الكشف فاشتهم على ان جميع القلة وهو جميع لا يطلق علما فوق العشرة وله وزان مخصوصة الكثرة ليس بعام واما
 الخلاف في جمع الكثرة وهو ما يطلق الى الانتهائية ولعل وجه تخصيص الخلاف ان جميع القلة لا يتجاوز عددا معيناً فصار كاسما والعري بخلاف جمع الكثرة
 ان بعضهم قالوا انه لا فرق بينهما في جانب الزيادة فانها يطلقان الى الانتهائية له وانما الفرق في الاقل فاقل جميع القلة الثانية والثمان

وجميع الكثرة اقله عشرة وعلى هذا الوجه فجميع الكثرة هي الحق ما لا ينفك في العلم في العلم
 اختلاف بين الفريقين فليس على اشتراط الاستغراق في معنى فان لكل فريقا على ان لا يستغراق في العلم اقول الحق ان اختلاف مع فريق
 لا على الاسلام ومن تبعه من المكنتين بانتظام جميع من اسميات غير شائعين له اشتغاق لفظه واختلاف مع فريق اخر ومنهم ايضا من شاطرا لا يستغراق
 وادعاء غيره قسوى فانهم يقولون الاستغراق في جميع المنكبة لا يتبع من ذلكم الا انما عدم تبادر الاستغراق من معنى الاطلاق بل يتبادر بوجه آخر
 جملة كانت وجميع لكل عدو ولا كالمعروف وجميع كذا ان يدور لا يعلمهم اصدوا استدلال قال عندى عبيد بن ربيعة في اقل الجمع اقلها قائلوا كان لا يستغراق
 لما مع فلا التفسير لانه ينافيه واودان فكل امي هو لا تفسير باقل الجمع لا يستحالة ان يكون عنده جميع عبيد الدنيا فيكون يتوهموا قالوا لا يستغراق
 والاستحالة قرينة صارفة عنه ولا يبعد ان يقال شرار العالم به يحسن تقرينه منحصرة في عالمي الباقي ومنه يصح التفسير باي عدو شاء فلا يكون على ما
 فقال قيل ليس معناه جميع عبيد الدنيا بل معنى العموم جميعا عبيده ولا استحالة فيه فلا يصح قرينة صارفة عنه اقول باي معنى ان معنى العموم جميع عبيده
 بل معناه جميع ما صدق عليه العبيد وليس بان الحقيقة الاستغراق المحققة فان العلم غرق في جميع ما يصلح له لان الحقيقة الاخرى ومن المعنى ولو كان
 كذلك كان لما ذكره وجه فقال فانهم يقولون قالوا لا الجمع المنكبة حقيقة في كل جمع من اقل الى ما لا نهاية فجميع على الجمع حل على جميع
 حقائقه وهو ايضا فردون افراده فجميع عليه احتياطا ولا ينبغي على المثال ان في هذا الاستدلال اناسهم انه موضوع للجماعة اى جماعة كانت والحل على كل
 حل على بعض افراده لا احتياطا وبذلك في العموم لو قيل ان مرادهم بالعموم هذا القدر اقل السراغ لفظيا فان مقصودهم ان ليس معنى للعموم
 الا ان يجر النزاع في انه حل على جميع الافراد ام لا لكن لا يساعد كما اتهم فلا بد ان يجر الدليل بكون الجميع يطلق على كل فرد
 والحل على الكل حل على كل محتملة فجميع عليه احتياطا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه فان لم يقض بان المقدم المنكبة حقيقة في كل
 والحل على الكل حل على جميع احتمالات فجميع عليه تارك لا يتصور من حل لان الجميع وان كان جميع حقائقه لكن ليس نفسه من حقيقة فجميع على جميع
 ما فيه لانه انما يصح اذا كان التكرار موضوعا للفرق والمشتد اما اذا كانت موضوعا للمشيئة من حيث يجب وهي كما يصح على الواحد يصح على الكثرة فكل
 انهم من حقيقة كذا في ايجازية فان قلت لا يصح على القول الاول ايضا لان الجميع وان لم يكن من حقيقة ولكن مجموع حقائقه وكان هذا القول
 عليه قلت لا بد الدليل على اثبات اولوية بعض الافراد على الاخر بالا احتياطا ليعتد حقيقة متناهية للحل فثبت ان البعض بالعموم غير المنتزعة
 ودر على كل حال كما لا ينبغي قلنا الا اننا نثبتين وكثير الصديق فهو اولي بآل عليه من لكل قالوا احتياطا ان كان فينا من به قلنا انهم الكلام في العموم
 للعموم ولا يلزم ذلك ما ذكرتم بل نال يلزم ترجيح بعض الافراد على البعض من خارج قال لا يقع للفرق المشترك كما هو مسلم على ما قرره والاعلى ما قرره
 فانما الاطلاق على كل جماعة انما يقضي الموضوع للفرق المشترك ولذا لا يلزم عدمه على الخاص فلا يدل الجمع على الكل استغراقا قال في شرح اشرح
 الكل لما كان فردا عن افراده ومنع فلا الاطلاق عليه من حيث انه قول للفرق المشترك الاطلاق حقيقة وفيه انه لا نزاع في هذا الاطلاق كذا في ايجازية
 وقد قيل ان الاطلاق على الخاص نوحا ان الاطلاق عليه باعتبار انه متضمن في الموضوع لا يتحقق فيه الاطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه الا
 الاطلاق حقيقة والثاني مجازي فان اريد باطلاق الجمع المنكبة على كل استغراق الاطلاق الاول بان يكون مستلما في القدر المشترك ويراد
 لكل لانه ايجازية فلا يلزم من العموم قطعا وان اريد انما في القيس حقيقة كما لا ينبغي فاقه وقالوا انما نلزم من جميع المنكبة للعموم كان
 البعض وذكر كسب على محض قلنا الله زعمنا ان الاختصاص البعض بآل العموم ممنوعة بان يجوز ان يكون للمشيئة كذا البعض على بعض كان الكل

لانه مجاز خلاف الأصل قلت ههنا ضرورة فان الادلة السميحة قد وليت على ان الماثل لجميع ما فوق الاثنين فالاطلاق عليها متصور واطلاق
 الحكم على الشان يمتنع وتاملي اكثر شيوعا بالنسبة الى الاول فعمل عليه فثبت بما قول ضافة المصدر الى الممول على نحو من أضافة الية مع بقا
 سنة الممولية وتيقيد منها افادة معنى لفظا عليها بالمقبولية وضاافة الية من غير اعتبار معنى لفظا عليها او المقبولية بل لافادة الملازمة لول
 مراده اضافة الى الممولين لكن من حيث هما صومان باقيا ان الية والمقبولية بل الضيف اليها لانتها بلا بيان اي الحكم الملازم بها
 والمقوم ولا شك ان الاضافة لا تلحق افادة الملازمة لصح الى الممولين وانما لا يصح بالحق الاول فثابت فانه وان كان كمالا مستثنا لكن خلاف المتنا
 المنساق الى ل. من من عبارة وقالوا ليعلم ان الجمع يقتضي الجماعه فان اهل العربية قالوا الجمع موصوع الجماعة وقال رسول الله صلى الله عليه وآله
 لما في الجماعة رواه ابن ابي عمير عن ابي موسى الاشعري والديه يقطع عن عمر و ابن شبيب كما قال مطلع الامر الالهية قد سسر القول اذا
 زيد في الاسد لال الحمد يث ان الجمع للجماعة علم بكن اي يث فقط لما كان مستورا فابن ما كان يرد على التفرقة المشو بان غاية ما ترجم
 ان الاثنين جماعه وانه في غير محل النزاع فان النزاع في معنى الجمع لاني لفظا بجماعه وبعد لا يجوز عن شائبة شبيهه فان الذي دل عليه
 اي يث ان لفظا بجماعه يطلق على الاثنين لكن كون الجماعة كمالا عليها بالوضع المتبع لانتها شائبة الاثنين غير لازم بل كمالات النجاة
 على خلافه فافهم قلنا لم يرد به وعليه انه صاعبه الصلوة والسلام ان الجماعة التي هي مبول يصف كمن يصدق على الاثنين وما فوقهما بل
 ارا صلى الله عليه وآله وسلم فضيلة الجماعة الصلوة اتمه وجوابه السفر اتمه الى ذلك ما علمه اورد رسول الاثنين المسلمين وما فوقهما جماعه الصلوة
 يردكون فتاها اذ الاثنين المسافران فما فوقهما جماعه في جواب السفر وقد كان سفر الاثنين في اول الاسلام نيا عنه فخص بهذه الحمد يث الجماعة
 كونه الاثنين ولو مجازا قالوا لو جماعه ارادة الاثنين يسوع الجمع ولو مجازا لما جاز قوله حيث التسمية بها وتوسيفها بها ولا يقال جازم وجازم
 ولا رجال عالمان بانها في العامة وانجيبا بانهم يراعون صورة المنظر في المنع فلا يجوز ان التركيب لا انهم لا يجوزون اطلاق الجمع فثابت
 مجازا قيل فيه بل فانه لا يقال جاز في زيد وعمر والعائون مع ان الموصوف ليس صورة العقدة بقول بما يمتنع الجماعه زاتما مع هذا التركيب فلا
 اشكال وبه انفسد فانه منع لفظا جماعية للنجاة على ان الجمع بين اثنين او اشياء يحرف الجمع كما في التسمية بالجمع كقولهم لفظا بالجمع وبه
 العاطفة فالملطوف بحرف الواو والمملوف عليه في ممل التسمية ان كان واجدا وان كان اخره في ممل الجمع فاما لا يجوز التركيب المذكور لكون
 الموصوف تسمية بآسيا بالجمع فيفوت التظايل الصوري فثابت فانه كلام مبين فاصدق لافرق عند القوم من العقدة واصل لاصول من جمع
 العقدة وبين جمع الكثرة وان صرح في النجاة اي يافرق بان اقل جميع العتلة ثلثة واقل جميع الكثرة عشرة فان ملحق منها اي من جميع العتلة
 والكثرة للعموم مطلقا فلا اقل له ولا اكثر واما الفكر فالأقل فيها اقلهم من غير فرق ولذا اجمعوا على انه لو فسر قول من دراهم او خلسر بالثلاثية
 ولا فرق في جازم الزيادة بان يكون اكثر جميع العتلة عشرة بخلاف جميع الكثرة فان اطلاقه لا الى نهاية وان قيل بقي التكرار القول لهم حقيقة
 في كل عدد فيجمع تسمية بآسيا بلفظ نفسه في المتكلمين المتكلمين بين ما فوق عشرة مع ولما فرق اذن بينا وسمي نحو جازم في جازم
 وايضا عطاوا اي ولان تومست جميع العقدة بجمع الكثرة وبالعكس مما افرق بآسيا بالجمع فان قلت النجاة جماعه في هذا السبب فقولهم بجمع
 قلت لا اعتدوا بجمعهم عند مخالفة الآية لمقدمين فانهم المنة بمول الربا لميت به في اخذ المعالي من قاله بالانفا فثابت مستلزم
 استغراق الجمع سواء كان معر فالاباء والامانة او سائر اشياء بحرف اشفي لعل فردا كلفوا اي كاستغراقه بعد العقدة والاصوليين ويجمع
 اهل العربية وهذا السكالي من تيمم استغراق المفرد امل فاستغراقه عند كل فرد و استغراق الجمع لكل جماعه قالوا حاد الاثنين فثابت

عنه لنا ما تضمنه الاستنباط فان استنباط الواجب لثبوت وعرفه فلو لا ذلك لكان موجب التناول واما ما وردت الكتب بالادوات ونحوه
فلانه اريد به فوات جميع اجزاء الكتاب الادوية واما الاستنباط بالاجزاء من دون هذا التناول وان جوزه فقولنا اطل لا يفتى اليه او ما دل عليه
الاجماع على ان استغراق الجمع لكل فرد والامر انما كيف استدل فليفتى رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رضي الله عنه على الافاضة
التي عليه لقوله عليه والصلوة والسلام لا تتم من قرئت وقدره وسلموه واجمعه على ان لا يحسن في اخلافه لو احسن الانصار فان
قيل فليس في الاستنباط قوله تعالى لا تتركه الا بعد انشاء الروية مطلقا عن كل بصر قال وقوله تعالى لا تتركه الا بعد انما يقتضي سلب العموم للعموم
السلب فلا ينافي روية بعض الاضمار وان يقتضي عموم السلب باعتبار الافراد وسلك في الاستدعاء باعتبار التزامان فالمنع واسد اعلم لا يترك
الاضمار في الدنيا ولا ينافي ثبوتها في الاخرة فمما لا يفتى في الاصل من قبيل بل لا بدع ان نفى الفعل يقتضي استقائه في الاركان مطلقا
فما حمل على ان الدنيا انما في عهده لان النص في الاطاعة والست على ثبوت الروية وسبب متواترة المنع ولا يحتمل التشكيك فيه واما هذا الزم
الانسان عن انما في فاش لا بأس به بل يجب الاحباب التواطع ذلك ولو سلم انه يستدعيه باعتبار التزامان فلا بد انك اشخص من الروية ولا يلزم
من سبب الاضمار في الاضمار فانه لا ينافي في الاستغراق الجمع الاحاد لان المنع عنه اذا ثبت احكامه لو احاد او اثنين فقط
وقد يفتى لاجل استعمال الادراك ان كان فيها رجل ادر جالان دون الارض قلنا جازا لرجال منخرج حقيقة وليس الادعوى مثل المطلوب وان اريد
جواز من جزء التحسين فلا حجة فيه كما قال فلا استنباط منجز في كل عام ويحل هذا مجازا آخر وهو اذ في الاجتماع كما مر في الاستغراق في المثال
المذكور انما يجمع بين الاستعمال والحقيقة فلا يفتى في البصر فافهم وقالوا انما ان الحكم على كل جملة لا يستلزم الحكم على كل فرد كما مر في المثال
حل هذا الاشك فالا يجر من استغراق الحكم على كل جملة استغراق كل فرد او قلنا الحكم على كل جملة مستلزم الحكم على كل فرد وان لم يستلزم عملا بنا
على ان الجمع المحل بل الجمع المستغرق مطلقا لا يفتى في الجبنة ويكون عندنا لكل فرد ولكن ان يقرر الحكم جازا بين احد با ان هيئة تركيب الحكم على
كل جملة بعبارة الجمع يدل لثبوتها في الحكم المذكور احاد وان لم يستلزم عملا ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية الا فيما يكون حكم الجماعة والاحاد
واحدا لانه يدل التواضع في مقصود ضمنى يرد عليه انه غير صحيح والام يفتى في الاستنباط فمما لا يفتى في الثاني ان كون الحكم على كل جملة كمن بل الجمع
يطلب حيا او قاه او انما تاروي عن ابن عباس ان الكتاب الكريم الكتاب والشيخ الا فان كان استغراق المفرد كالمفرد قلنا او لا مرادوه
ان استغراق الكتاب يدل على ان الكتاب من الكتابين والشيخ الا فان كان استغراق المفرد كالمفرد قلنا او لا مرادوه
وناشا كما قال مطلع الامر لا اله الا الله ان الكتاب المعبود وهو القرآن محل والتمس جملته من الكتب الاخرى المعبودة وهي المنزلة على الاشياء
السابقين فليس قوله ما نحن فيه في شيء فثبت به جميع المذكور السالم ونحوه مما تغلب فيه الرجال على النساء يعني يكون مفردة بحيث
يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تعليلنا به هو الصحيح الذي يفتى في مفردة بين الذكر والمؤنث بالتاء وحده وادعوا بهذا القيد
عن الجمع الذي مفردة لا يصح اطلاقه على النساء اطلاقا كالرجال فانه للرجال اتفاق وعن الجمع الذي مفردة متناول لما لانه ودفعنا نحو ذلك
فانه يتناول اتفاقا عن الجمع الذي مفردة مختص بالنساء فانه مختص بالنساء اتفاقا وان وجد فمما لا يفتى في مثل النساء ودفعنا كما انه يشمل الرجال
لما اكثر من الشافعية والاكاديمية خلافنا لما لم يفتى في الرجال والنساء بالوضع والمعم اختلا الاول قال لنا ان التبادر منه عند الاطلاق
من دون مزية صراحة هم الرجال ووجه من امارات الحقيقة ودليل تبادر الاستقراء ولكن نعلم لا يساوي عليه واستدل ولا لقوله تعالى ان
والمسلمات والمؤمنات والمؤمنات والذوات والعتاقات والعتاقيات والعتاقيات والعتاقيات والعتاقيات والعتاقيات

ادعوى

احاد من المذكر الذي هو مفروء وهذا ليس مستلزاما لقوله وفيه ان المذكر عظمته كما ان مجرد اسم الله ونحوه وان كان الالف دالة
 فيه الا ترى انهم قالوا الانسان يدعى ان افروء الالف فلا يلزم من كونه جمعا للذكر ان لا يكون احاد مفروءة من ثابن بالاقط كمالا في مسلم
 من ادنى مسائل قال في التوجيه فان قيل لو دخل في الالف ويكون جميع المذكر تحصيله مفروءة من ثابن ايضا فان من ذهب باسئلته وهذا
 الجمع مما يتبع في حروف المفروءة باقيل في الجواب نذهب التاء ههنا مذهبها في طلوع على راي الحق الكوفة والاصل ان بقا التاء في الجمع غير
 لازم كما عليه الحق الكوفة من الحاجة كما في طحين جمع طلحة اقول السؤل غير واروحى يحتاج الى الجواب وانما يدور لو قيل انه جمع مسلمة ويلزم ان
 يكون الجمع مفروءا فان شاعل المذكر ايضا فيكون مفروءا كذا ايضا فليس به جميع مسلمة بل هو جمع مسلم مجردا عن التاء ودخلت فيه مسلمة عند اعادة
 ما ليف هذا الجمع تغليبا كغير من الماد ومنه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر وامير المؤمنين عمر وامير المؤمنين عمر و ابن عبد العزيز فانه عند اعادة التاء
 عنها ادخل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم لفظا في تغليب التاء به في الاختلاف المحيطة كما ان يدور من هذه الاوصاف الحميدة وفي التغليب نحتاج
 اللفظ الاضاف فان قيل فعلى هذا التغيير مجازا قال ولا يلزم من العجز في مسلمة مفروءة التجوز في جملة واعلم انه قاعدة فانح موضوع بالوضع فهو اللفظ
 الحاصلة بعد التغليب وقد ذكرنا الشبهة في شرح مطلع الاسرار بالية بان مادة الجمع حثيثا يكون مجازا المطا وان كان الصيغة حقيقة فان المادة
 هو مادة المفروء به في التغليب ان كان الصيغة والصفة حقيقة الا ترى ان لفظ الاسود مجازا بالاعتبار بالمادة وان كان حقيقة باعتبار الهيئة وهذه
 يشي فان المادة مع الهيئة موضوعة بالوضع النوعي للاحاد الحاصلة بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة ولا يلزم من التجوز في المادة انفراد التجوز فيها
 مع الهيئة بخلاف الاسود والراة فان هذا الجمع من التجوز لا من الوضع وليس موضوعا للشجنان لا نوعا في نفس قاعدة ولا شجنا ولك ان تذهب
 او لا قاعدة هي انه قد اتفق الحاجة على ان مثل مسلمة لفظ مركب من مسلم والتاء وكل منهما يدل على معناه فخصي المسلم المفهوم منه حال مقارنته مع التاء
 ليس الرجل بخصوصه والالزم انصافا بالذكورة والاثرة في حالة واحدة بل كنهنا مطلق الذات الموصوفة بالاسلام مع علم ان يكون ذكر او مؤنثا
 ونقول فيما يثابن ان هذا المعنى قد وضع لفظ مسلم التبة والالزم ان يكون مسلمة مجازا لكون بعض مفروءة كمالا ان كثيرا الاستعمال فيه مقارنته
 التاء وهذا لا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة الا ترى ان الغمائر المتغيرة تتألف مع ان شرط استعمالها مقارنته العوال بقول ان طلاقة على الرجل خاصة
 حال انفراد الالام موضوعا لوضع عليه فيكون مشتركا اولاد وضع للذكر المشترك يستعمل مجردا في الذكر ومقارنته مع التاء في معناه المقتضى ما يدل على
 التاء من الاثر كما ان لفظ هذا عند البعض موضوعا لغيره يستعمل في اجزائيات في قول المسلمين جمع اسم الذي وضع للذكر المشترك المستعمل في هذا
 في تركيب مسلمة على هذا ليس فيه تجوز اعتدالي في المادة ولا في الهيئة والاطلاق على الذكور خاصة اما على الاول فانه بعينه فلا يشترط مفروءة في المبتدئين
 اولاد كما يجوز استعمال مفروءة بعين واحدة كذا كما يجوز استعمال ايضا ويكون حقيقة لكونه استعمالا في المفروءة لا يجوز استعمال الالف الالف المفروءة لان مفروءة
 كان لا يدل على من مجردا عن التاء في مقابل فيه ويناد على هذا الذي ذكر من حديث التغليب ما قيل يلزم ان يكون الجمع كلهما مالا واحدا من لفظ
 وذلك لان مفروءة مسلمة كمن غلبا وقد يقال يلزم ان يكون الجمع كلهما مالا من كونه مفروءة مستعمل اصطلاحا فيراده الاستحالة ان اريد ان لا يكون له مفروءة مستعمل
 حقيقة بل هو اول المسئلة وان اريد لا يكون مستملا اصطلاحا حقيقة ولا مجازا فاللزم من سم به كيف المجاز بالتغليب شائع فتدبر ولو سلمك اسبيل الذي
 بينا لا بد من هذا السؤل عن عمله لان مفروءة مستعمل في ضمن استعمال مسلمة ثم قيل لا يصح حديث التغليب فانه لو كان مفروءة مسلما ادخل فيه
 مسلمة تغليبها يصح اطلاق تاء المسلمين او حينئذ التاء والرجال سو كسبه في انفراده ولو كان بالاختلاف معتبرا لما صح الاطلاق على الرجال
 وجههم وهذا ليس بشيء فان المقصود ان المسلمين جميع مسلم اذ في المسلمات المختلطة مع المسلمين تغليب الالف الالف من افراد

معارضة مع الرجال وحينئذ يثبت بالضرورة في الأصل الجوهري المذكور لما جرد قوله في المبدأ بعبارة بعض عدو قوله تعالى
أما بطو من أن كل ما سألتم كما ينبغي لذكر فقط والأصل في الاستدلال بحقيقة أقول ذلك أسي كون الأصل حقيقة إذا لم يكن له حد بها
بخصوص حقيقة وهو مسموع كونه قد تقدم أن المبدأ من الرجال وحينئذ يكون حقيقة فيهم وهذا المبدأ لم يسمعه من الاستدلال بوجوبه
ليزوم الاشتراك اللطفي فلا نزاع لا حد في أنه للرجال وحينئذ يكون حقيقة فلو كان للخطأ فيه حقيقة لزم الاشتراك وحينئذ كان الأصل قبل
النزاع في أن المبدأ للرجال وحينئذ يكون حقيقة فلو كان للخطأ فيه حقيقة لزم الاشتراك وحينئذ يكون حقيقة فلو كان للخطأ فيه حقيقة لزم الاشتراك
مع الناس وإطلاقاتهم جميع حيثما ليس أفراد موضوع له لا من حيث خصوصية حيث لا يزم الاشتراك اللطفي وقالوا إنما المبدأ يخلط
في هذا المبدأ لما شمل الأحكام لمن أوجب به مثل اتجهوا الصلوة من الخطابات ما تقتضيه بالرجال أقول الملاءمة بهم فإن وجوبهم في
سنة الخطاب بطريق المجازية عموم الشريعة القاطعة كما قال لما علم عموم الشريعة للناس ضرورة من الدين وقد ثبت عموم الصيغة لمن
ولو يجوز أنما عليه بهذه الشريعة والحال أنه يجوز أن يكون مجازا من جهة التعليل بقرينة عموم الشريعة لكن المخصص أن يقول يجوز خلاف
الأصل عليه في أن العام عموم من الأحكام كالجدة والجد وغيره وانحصار بقوله أنما لم يحل عيدا في الشريعة اختصاص هذه الأحكام بالرجال ويجوز
في المشهور مع بطلان الأزام أن أريد عدم الشمول بمعنى وبالقرائن عدم الشمول لشمول بالاجتماع أو بديل آخر كشمول المبادئ
على الواحد على الجماعة كما في المبدأ من من استلزام الشنايه وفيه ما فيه فإن الاجتماع متأخر عن زمن الرسول صلى الله عليه
والرسول صلى الله عليه وسلم في تلك الزمان من الاجتماع المنقذ على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الأحكام لمن فالاجتماع على شمول النص
من غير حاجة إلى دليل منفصل فثبت بقرينة في كتب أكثر الشائخ قول المبدأ هو لينتقل إلى الحقيقة واستدل عليه بقوله فيقال
أصح أن آمنوني على معنى فاعطى الأمان أنه قد حصل بقاء في الأمان ولو لم يكن الصيغة متناولة لم يخلط ولا يطرأ ذلك أسي دخولهم لأن
الأمان ما يحتمل ما فيه نيل على العموم يجوز فلا يدل هذا على أن دخولهم بطريق استنبط ولا يجردان يقال لو كان هذا يجوز لأجل الاحتياط
ليزوم ثبوت الأمان بأصل يجوز في كل لفظ واقع في الأمان وليس كذلك وقد يورد أن ثبوت الأمان بطلان النص ولا يحتاج إلى دخولهم
في الصيغة وأعلم أنه إن كان بهذه النسبة الخفية لأجل الفرض المذكور فيه ما أورد ولكن إن قلنا ثبوتها عن الخفية هكذا وقال صاحب المبدأ
أكثر أصحابنا فهو إليه وإذا ثبت قوله ذلك من وجه آخر فلا بأس ببناء الفرض المذكور عليه بل هو التبعين حينئذ هذا والله أعلم بما كانه
الخطاب الذي نعم البعيد دخل قينا ولهم شرع ما أم لا قال الأكثر نعم قينا ولهم نعم الحكم لهم وقيل لا يتناوولهم فلا يجمع الحكم وقال الشيخ أبو بكر
الرازي إن معنى رتبته على قينا ولهم في حقوق الله فقط لا في حقوق العباد وتحرير مثل النزاع أنه لا شك أن من الخطابات ما يتناول الكل
الأول والبيد بالاتفاق ومنها ما يقتضي الإقرار فقط بالاجتماع وإنما النزاع في أن الظاهر شرعا هو هذا الأكثر الظاهر للتناول كما كان في النسخ في
إلى دليل آخر وقيل الظاهر عدم تناول فيحتاج في شمول الحكم والتناول إلى دليل زائد عنه فيجب أن يكون التفصيل بحقوق المبدء وحقوق العباد
لما للصيغة كانت العموم والتناول وأعرف عرف طار على اللغة يخرجها عن منفذها بالعموم والى دليل على الخروج من البيد عن بعض الخطابات كالمبادئ
المجمل غير ذلك ولا يزم من العرف ما أورد في الإشارة إلى روايته لال من أن حكم المبادئ ونحوه لا يتناول ما يبيد فلو لم يكن خارجا عن الخطاب لزم منه وجوبه ولو كان
مفادها لكان دليل على عدم العرف نعم ذلك أن يقول لا يستلزم الأحكام شريعة فلو كان أكثرها المتضمن بحقوق المبادئ شاملة حكم الأمان فيسري شمولها إلى جميع المبادئ

قبل التبرع بالعام والخاص والخاص الذي كان في الشتم والكفر والقتل والنصب فتناول قطعا فلا يمكن فيها ادعاء العرف من احد واصحوا في السابق
 فتشبهت بالاحرار وعلما يدخل فيها العبيد فلا يبعد ان يدعى فيها العرف ويقال ان عرف الشارع حاكم لعدم وجودهم فيها الا بالدليل فان الاكثر عدم دليل
 وانفسى ثالث لما غلب فكما ورد الخطاب الشرعي المتعلق بحقوق العباد يتناول الذين الى اختصاصه بالاحرار وهذا معنى العرف فتقوله واعرف
 عرف الشارع مطلقا نعم النافذون للدخول فالواضح ان منافع العبد مملوكة له سيده شرعا والخطاب يلزم ثانيا في ثبوت ملك السيد من ان في المثال اى احتمال
 الشارع قطعا فيستأجر الذين الى الاحرار وهو معنى الاختصاص بالاحرار خروفا القول اذا زيد فلم يكن مراد في الاحتمال تولا فلا يرد وما قيل ان استخراج
 الاجل لزوم محال على تقدير الدخول وهو المناقاة بين تعاقب الخطاب بهم وملوكة المنافع لا يمنع التناول صيغة يجوز ان يكون لزوم المحال
 قرينة صارفة عن مقتضاها وجه عدم ورود المحال لما كان لازما ان الاستمالات الشرعية كلها فحكم من العبد مراد او قطعا فزعم العرف والجواب
 لا يسلم عموم ملوكة المنافع في الاوقات كما بل خص منها البعض وهو المنافع التي تمنع امتثال او امر احد تم فلم يثبت العرف وهذا نام في
 حقوق احد تم واما المنافع المأذنة عن امتثال او امر الشارع في حقوق العباد فاشترط ما ملوكة للسيد وله ان يبيعه عن الكل بالادامر ويشغل بغيره
 فيها للمناقاة محال وقد تقرر بان ملوكة المنافع ولت على استخراج ولو في بعض الاحكام فاحل كل خطاب خروجه من احتمال المخصص بوجوب
 الوقف كما مر من انه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فوجب التوقف الى قيام الدليل على الدخول وجوبا ان الاحتمال يقتضي مسلم
 والاحتمال العرفي ممنوع فلا يجب التوقف وقد مر وايضا استخراج في بعض الاحكام لا يوجب الاحتمال مطلقا ثم التوقف قبل البحث عن المخصص
 لو تم لدل على التوقف في الدخول وعنده وكان مراده عدم الدخول عرفا والظهور فيه فتدبر الشيخ ابو بكر المنفل من الحقوق الى الامة والعبادة
 او على حدود العرف فيما ليس من حقوقه تعالى وفيما باق كما كان لانه قال الله ومن ادعى فعليه البيان اى في ادعوى من غير دليل لكن وليله
 الاستدعاء الحاكم بالقرينة استخراج ان تم نعم الكلام مسلم النبي صلى الله عليه واله واصحابه وسلم داخل عرفا في النبوات الشاملة له صلى الله عليه واله
 وسلم ثم قيل لا يدخل هو صلوة مطلقا وفصل ابو عبد الله الحسين عليه السلام في وقال ان كان الخطاب مصدرا بالقول لقل يا عبادي اسمعوا لربكم والاسمعوا
 صلى الله عليه وسلم لتا وجوب المقتضى وهو عموم الله فان المعروف في الكلام في الخطاب الشامل لعموم الشريعة فان الرسول صلى الله عليه وسلم كان بالشارع
 ايضا وعدم المانع وبهذا التركيب فان التركيب غير آت عنه قبل المنفل الا انما عليه ان يندم ابا التركيب او المبادر بلفظ قل ليعني يحكم افعاله اذ اجاز
 الخطاب وان كان وانما في بني تميم قول الفرق بينه وبين يابني تميم افعوا باده ون كلمة قل تتكلم فان كلمها نذا لوليتي تيمم والمنادي لا ينادي نفسه فليست
 جاز عدم دخول المتكلم لم يدخل في الصورتين وان كان الدخول في يابني تيمم لاجل كون المتكلم حاكما والمنادي خيرا فلي قل يابني تيمم ايضا كذا فان
 الخطاب هنا ايضا حاك والخطابات الالهية كما سبوا كانت مصدرة بقل او لا الرسول صلى الله عليه وسلم حاك لما تم ان المصدر بقل شمل سببين احدهما ان
 يكون المقدم الامر للخطاب بالامر للنبي محمد صلى الله عليه وسلم يكون الخطاب امر حقيقة ولا يتناول الخطاب بقل التبعة والثاني ان يكون المقدم الامر بالحكاية و
 الكلام بغير حقيقة فلهذا قيل انما ليس امر حقيقة على هو مأمور من الامر بغيره لكن مع هذا ما سور سجدة في هذا الاخر فان ارادوا ان يحكي بالصدر
 بحكمة قل يكون التسم منه الاول فيقال تتج والافلا فتجبر واستدل على المختار بان اصحابه رضوان الله عليهم فلهذا سمى التناول في
 قوله رسول الله صلى الله عليه واله انه اذا لم يلق بمقتضاه سالوه عن الموجب للترك فيه ذكره ولو لم يفهموه لم يكن لسوالهم وجها قيل لا يلزم من سوالهم وضعفه
 السوم تناول الصيغة بل يكفي في عموم الشريعة ولذا على فهم التناول وانما ما قاله المستقضى بالسئلة الالهية من عدم دخول المحدث فان الصحابة
 فهم تناول الحكم بالامر فلهذا بوجوه من بالامة قالوا ولا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم امر فلا يكون مأمورا للمنافاة وتناول الخطاب

فيسئ المأمورية ورسول الله صلى الله عليه وسلم يبلغ فليس يبلغنا إليه والدخول في الخطاب يلزمه كونه مبلغا إليه لأنه صلح صلى الله عليه وسلم إلى كل مكلف ويوجب الصلاة
 ويجوز اجتماع الأمرين والمأمورية وكونه مبلغا إليه من حيثين كالطبيعة فالجمل من حيث هو واجب ومطلب من حيث هو مرفوع ان قيل
 الأمر على مرتبة من المأمورية فما تمت قبان فتداني الوازم فلا يجتمعان في ذات والسبب في الخطاب قبل المبلغ إليه فلو اجتمع في ذات يلزم عليه
 بالخطاب قبل علمه فلا يلزم علم الأمر ان العلم ليس بشرط في الأمر بل يكفي الاستعداد ولما لم يكن هذا المبلغ متيقنا في المقام اعرض عنه وقال لو لم
 يجتمع الأمرين والطبيعة على ما تقدم يوجب من حيث المأمورية وكونه مبلغا إليه قال صلح الأمرين لا يتقيدان في التباين إلى نفسه لان المتقيد
 من التباين علم المبلغ إليه والعلم لما كان حاصله لا حاجة إلى التباين وكذا لا فائدة في أمر نفسه ويوجب ثانيا بان الأمر هو إليه لئلا يلزم المبلغ
 بغيره بل والرسول صلوات الله عليه واله واصحابه حاكم في جميع الأمرين وكونه مبلغا يقول يبرده قوله نعم واولو الأمر هذا سد من الباب
 والردوب واولو الأمر منكم فانه صلح على منا واذ كان الاواني بالخطاب الاول يبرده اليه قوله نعم بلع ما انزل اليك الاية
 فان الخطاب للشيء صلح منه أي ما انزل فهو عليه السلام مبلغا فلهما فلا مجال للتعطيل وتخصص الخطابات العامة بعيد كل البعد ويجوز ثانيا
 عليه واله واصحابه والرد واجبة الصلوة والسلام بالقياس إلى نفسه ليس أمر ولا مبلغا وان كان بالقياس إلى خبره أمر ولا يبلغ فلا يلزم من جملة
 الأمرين والمأمورية صلح ولا كونه مبلغا يبلغنا إليه ولو اخرج الجواب الثاني إليه بعد فان الجواب صالح التحصير ولم يوجب هو بهذا الجواب وجوب الرد
 عليه ما ورد واقول يبرده قوله نعم بلع ما انزل فان كلمة عامة والخطابات العامة منه فيك ل هو صلى الله عليه واله واصحابه وسلم صلح بعده
 الخطابات اليه وفيه ان بلغ ما انزل الا يستدعي ان يكون مبلغا لكل لان يكون مبلغا بالنسبة إلى كل مكلف اذا المتبادر منه بل ما انزل اليك
 من الخطابات العامة وانما يصلح غيرك من المكلفين والخطابات العامة تتوزان يكون الرسول صلح واخلاتهما ويكون مبلغا لها بالنسبة
 اغياره فانه ما انزل رسول الله صلى الله عليه وسلم صلح مخصوص باحكام كوجوب ركعي الفجر غير الفرض على حقيقة المتأخرون ووجوب صلوة الصبح وهذا غير
 صحيح فانه قد ثبت تركا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوب صلوة الاصح وهو غير صحيح على رأينا فان صلوة الاصح واحدة من ناسي الكس وغير
 اخذ الصلوة ان قلت حرمة اخذ الصلوة غير محتمة عليه السلام على متنا وله لكل بني آدم قلت المراد بها منة النطق وليس بها منة على نبي الله
 الا على رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في الكشف على ان حرمة الصلوة المفروض على سائر بني آدم بالتس لا بالاحالة وحرمة قاتلة الاعمين وفسرت بالاشتراك
 في الامام المباح من القتل والغرب على خلاف الظاهر في التواتر لسند متصل انه ما و امير المؤمنين عثمان لب عبد الله بن مسعود الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فاجري عبد الله عليه السلام على اللسان وقد كان اهدر دمه قبل قتال بعد ذهابه بلا قتل من قبل ان تقول بطلية الشهادة فقد لو الراس ليعين
 فقل لا يحل اولا يمتنع للشيء خاصة الاعمين وابادة الكاح من غير شهود ومهر وولي هذا لا يصح عندنا فان التخليل بلا ولي صحيح عندنا على انه ان
 ارادنا صلح من غير ولي له فما عام في نجاح كل رجل وان ارادنا صلح من المرأة من غير ولي لها فيقيد عليه السلام ولا كل مسلم مسلمة
 وابادة الزيادة على اربع بن علي كذا قال ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا الا وقد اباح الله قتل النساء كلها الى غير ذلك
 مما اختص به عليه واله واصحابه الصلوة والسلام قول في الاختصاص على عدم المشاركة في العدم والجواب ان دلالة على عدم المشاركة من غير ان يخرج
 من البعض بربيل لا يوجب اخراجه من كل عام مطلقا كالرئيس والمسافر والي تسخره عن بعض الخطابات ولا يلزم منه اخراجه مطلقا
 الخطاب التخييري لا التلويحي فانه قد تقدم انه لم يعد من الشك في ما خسر الشك في فتداني العدم من نحو بابا الذين انما لا يعلم المعدومين
 في من الوجوه أي نزل الخطاب بلا راي اليه بل ما اولا ان العدم لا ينادى ولا يطلب منه القتل والخطاب التخييري الشك في

المتن في التعليل بالعلل فان قلنا فعلى هذا ان يكون الموجودون الناجون لم يتنازلوا لهم الخطاب فان الغائب لا ينادى ولا يتوجه اليه
 نحو من شدة حكم الشر فيصعبه اعني يصعبه يمكن تعليلها باننا نؤمن بانهم صالحون لتعلق الخطاب بالمعدوم فانه ليس بشئ حتى يتوجه اليه
 الخطاب وانما نحوها ايها الذين امنوا فقد التزم عدتنا ولد الغيب اذ يقال انه جعل بالتعليب منادى صعب العينة الحاضر بخلاف المعدوم ومما
 المصنوع من هنا بحث آخر هو ان الخطاب من المعدوم وهو الامر والاشياء والكل ممن في الارض والسموات من الماضي والمستقبل والحاضر عنده
 ونسبة تمام الى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه مشترعا عن الزمانية في ليح الخطاب والنداء والجواب عنه ان معنى حضورهم عنده
 انه يعلمهم لا يغيب شئ منهم عنه تمام بالوقوع في انفسهم فلو تعلق بهم الخطاب لتعلق بالقاء عنهم في انفسهم وقوعهم بصفة التكليف وهذا هو التكليف
 التعليقي كولا كلام فيه وان اريد بالحضور عنده ما ارادوا لظلاله من ان الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عنده بمعناه وسموا
 هذا الوجود وجودا بهريا ومعنيته تعريفا بهما لعم في هذا الوجود الواقعي سميته وبهية وان اعداهم ليست اعدا حقيقة في الواقع بل غيبية زمانية
 متشابهة الكرام يرونه سلفه غير صالحه لا يتنازلوا لاحتوائهم العلية فضلا عن الامور الشرعية فتدبر قيل في شرح الشرح ذلك اي عدم صحة نداء
 المعدومين حتى في المعدومين فقط والمركب من الموجودين والمعدومين في نداء النداء فيه لتعليب الموجودين على المعدومين والتعليب يقال
 فيصح شأن اقول المركب من الموجود والمعدوم والمعدوم لا يصح نداءه وطلبه فلا يجوز النداء والخطاب بتجيز حقيقة وان صح لتعليق
 صورة وانما الكلام فيه اسي في الخطاب كحقيقة تجيز او فيه نوع مسامحة فان في التعليب لا ينادى المركب ولا يطلب عنه الفضل بل ينادى كل واحد
 ويطلب عنه كل لكن تنزل المعدوم موجودا لا والى ان يقال ان التعليب لا يجعل المعدوم موجودا فهو لا شئ محض لا يصح نداءه ولا يطلب
 منه تجيز كذا ان التعليب التغيير لفظ الموجود وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه فان الخطابات الشفائية ليست بلفظ الموجود بل بلفظ الناس وامثالهم
 وهو كما يطلق على الموجود تعلق على المعدوم فلا حاجة في التغيير الى التعليب لا في التكليف اسي ليس لتعليب في التكليف ولا يصح اليرم فان
 كل واحد من المعدومين حقيقة بكونه حقيقة فيتميز انما يفتق فيه التعليب لا حاجة اليه وما فيه حاجة لا يفتق فيه فليفتق بل فانه الحق بالتعليب لا ينادى
 بل لم يعم الصبي والمجنون وذلك ليدعم الفهم والتميز فالمعدوم اجدر بل قد تناول الخطاب اياه وحاصله تيباس المعدوم على الصبي والمجنون
 يحتاج مع عدم الفهم بل عدم توجه التكليف الى البعض وهو الصبي والمجنون بناء على دليل وهو رفع القلم عنها لا ينادى في عموم الخطاب وتناوله لفظا
 لبعض اخر والحاصل عدم الاشتراك في الجاسع اقول خطاب المجنون ونحوه مستحيل الارادة من الطالب لانشاء شرط الذي هو الفهم والتميز والعلل
 اراد بالصبي والمجنون الذين لا يفتقون فلا يرد ان السبب خير مستحيل الارادة فانه باليسر الخطاب وانهم كيف وقد تقدم ما به وهو البسطة من اناطه
 الاحكام بالعقل قبل الخندق وبعده نسخ عنه فاذن صح دخوله قلما فلا يعمده ارادة واذا لم يصحهم لانشاء الفهم والتميز وهو موجود في المعدوم
 فلا يعمده ايضا وان اريد بملوك التنازل لفظا والشمول ونحوه يقال ومطلق التناول لفظا غير محل النزاع بل النزاع في عمومهم ارادة احتياطية
 قالوا اولاهم لم يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الاحكام اياه ولم يشر الى التنازل بل على من هو في اعصارهم وكان
 معدوم ارسل الخطاب وذلك اسي الاحتجاج منهم المذكور راجع على النعم قائما بخبر ان لا يكون الاحتجاج لاجل وجودهم في الخطاب ارادة بل كان
 لعدم عمومهم لشيء لكل بكونه موجود ومن ضمن الوجوه الى يوم القيمة وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهي وقالوا انما نيا لولم يكن الرسول صلعم
 مخاطبا لعمم من مرسله ليعلم الا بلفظ اليهم لا بهذه العيون ولا ارساله الا بلفظ حكماء عند قتالي قائما عدم التبليغ الا بهذه العيونات ممنوع بل الخطاب لبعض
 شفاا وبعث الموجودون رسن الخطاب والباقي بخصب الدليل على ان حكمهم حكمهم وبه يتحقق الارسال قيل النظم القراني يوافق الكلام النفسي هذا اني

وتحقيق كل ما اتان المقصود ان خطاب من له رتبة الاقدار يدل عرفا على شمول الحكم لمن يقتضى به لا بان اللفظ الموضوع بازاء من له الرتبة
 مستعمل فيه وفي اغنياء من مقتضى به متى يكون خلاف البديهة بل نقول ان هذا التركيب اعمى لتعلق الخطاب لمن له رتبة الاقدار عرفا لطلب
 الحكم منه ومن اتباه لما ان قولك مثلك لا يحمل فانه يدل على الحكم على المثل لعدم التماثل في التركيب في العرف فحق النجلى عن النجلى
 كذا هذا وتسمى انما لو كان اسخطاب المذكور غايلا من ان يكون التخصيص على انما لم اذ فقط تخصيصا وليس كذلك اجاغا ويوجب في شئ من شئ
 بمن يطلمان اللازم ولا نسلم الاتفاق عليه فانما قالون يكونه تخصيصا فانه كما هو على العام لغته يراد العام عرفا وهذا عام
 عرفي قد تخصيص البعض والتحقيق انك قد عرفت ان مثل هذا التركيب عرفا لثبوت الحكم للمقتضى به واتباعه فاذا اريد الاختصاص به فقه
 تغيره في العرف الى ما ليس له من الحكم على البعض قطعا فان سمي هذا التغير تخصيصا فتخصيص التركيب والتخصيص كما يرد
 على المفرد ويرد على المركب كسائر الجوانب فانها كما هي على المفردات يراد على المركبات كما بين في علم البيان فان اراد شأنا المختص بالترام تخصيصا فانه
 وان اراد التخصيص في المفرد فواحد الى من لا يقبله فانما لا نقول لعموم المفرد الذي وضع بازاء من له رتبة الاقدار به للاتباع حتى يكون
 مستعمل لفظ النبي صلى الله عليه واله وسلم واتباعه حتى يكون رادته صلى الله عليه واله وسلم فقط منه تخصيصا واجمع العموم اول اعلان الرسول له
 منصب الاقدار به في كل شئ فانه لو ثبت ذلك لا بدليل صارف وكل من هو كذلك يفهم من امره شموله لغيره فالاجماع مشترك حتى يكون
 عمومهم كعموم الواحد لكل فانه مع قطع النظر عن الجائز يدل هذا التركيب في العرف على العموم ونسب الشئ ابن الحاجب هذا الفهم بكاية
 وان كان له ضروري وقد يقرر المنع بان شموله للاتباع بواسطة لزوم الاقدار وحسبهم عن نفس اللفظ والاطعام فيه وجواب ان المقصود
 ان هذا التركيب يدل عرفا على الشمول وان كان حدوث ذلك العرف بواسطة الاقدار اولان الشمول يفهم بان كل حكم الاتباع والمقتضى
 واحد بدلالة نفس او قياس وان كان حدوث ذلك العرف بواسطة الاقدار اولان الشمول يفهم بان كل حكم الاتباع والمقتضى
 التفرع فقه بوجه واحد انما يقال له يا ايها النبي اذا طلقتم النساء اسخطاب للبنى صلعم والمرد وهو واتباعه وبقوله فقه فاما قضى زينة بها وازوجها
 كسب ليل يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعياءهم فانه لو لم يكن اسخطاب له متنا ولا للاتباع لما يحصل هذه الفائدة وتبر ويجبر صلعم
 زوجه زيد وبقوله فقه وامرأة موفقة ان وهبت نفسها للبنى ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين فانه لو لم يكن الحكم
 له عليه والسلم فاما للاتباع لما كان لهذا القول فائدة واجاب الشافعية عن الاول بان ذكر النبي صلعم للتشريف والمقصد ذكر الخطاب العام
 وعن الثاني يانه تشخيص على ثبوت الاتبع واثارة الى الحاج بالقياس عن الثالث ان الفائدة المنع عن الحاج بالقياس واثارة الى
 وضع هذه الاجبة فقال اعلم ان المراد من هذه الاشارة بيان الشمول العرفي واستقراره في النفوس وهذه امارات مفعولة للشمول العرفي فمناشاة
 المتخالفين فيها ما تحته فانه لا يزيد على المناقشة في المثال والمقصد ان هذه قرأت القهام العموم فقه بوجه واحد من امورهم صدقة لا يقصد
 اخذها من كل نوع يعني ان الجمع المضاف الى جع لا يقضي عموم احاد الاول بالنسبة كما هو احد من احاد الثاني في ذلك في جزئي من جزئيا
 وهو قوله فمالي خذ من امورهم صدقة اما عند اخذها فلان مقابلة الجمع بالجمع لا يوجب تخصيصا لا احاد على الاحاد فمالي خذ من مال غني صدقة
 ومن مال غني آخر صدقة اخرى وهذا لا يقضي الاخذ من جميع اموال واحد واحد ولا يقصد متفرق احاد مال كل ولا الزايع واستدلوا
 بالاستقراء نحو ركبوا دوابهم وجعلوا اصابعهم في اذانهم فان المعنى يركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد اصبعه في اذنه الى غير ذلك
 نحو افساوه وجعلهم فان قلت الانقسام بهنا عدم صحة العموم فان رجلا يركب الاداة ولا يجعل جميع اصابعه في اذن كل لا يفسل الا وجهه قالوا استقر

[illegible]

ولكن ان وفيه من المتعلقات عن اطلاق الفعل صلاحي لتخصيص وايضا لان نقل الخلاف في احوال اصلا وما حصل فرق بين المفعول فيه والمفعول
 به فان الثاني في ذلك يقتضي ان الفعل لا يمتنع فيه تخصيصه بقدر ذلك القول باعتبار الوجه مسلم فان وجهه المتعدي
 بينه المتعلق غير مقتول وكذا الزمان والمكان والحوال وغيره والاصح في الاشارة الى ان كثر المتعلق المتعدي منزلة اللازم على
 اليه في الاشارة اصلا فلا يتصور في شرح المفسر المفعول به في حيزه في انسياح بحيث لا يكون متعلق به الاشارة المتكلم وقد يفتقر فيكون مراد المتكلم والاصح
 آيات في نصيب الكلام وانما النزاع في الظهور فذهب المحقق الى ان الظاهر انسياح نسيا ونسيا والشافية الى ان الظاهر انسياح في قوله في انسياح
 في انسياح من النزاع الاتفاق على عدم النسخة فعندنا انه اذا كان ظاهرا في التقدير ولم يجره قبول التخصيص فمقتضى موافقة المتكلم في قوله
 الثاني احكام الظاهر قائل وبذلك ليس بشيء فان التقدير وان كان منه حكاية فتعني الظاهر لكن التخصيص نفسه خلاف الظاهر كيف لا ولا يتصور انما يكون
 المفعول المذكور العام التخصيص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل معناه وبما ظاهرا جدا واعتبر من ان ان لم ان يقبل لو انما كان للتعيين وانه وجه التقدير ولو كان
 خلاف الظاهر فانه اذا صح التقدير في المفعول فقد انصرف ما قد فهمي بحيث لا ينفك في قبيل فيا بينه وبين الله تعالى وانه احاط في احاطة لوقته
 كان كلاك كل كلاما وانما النزاع في نفس الاصل بان نفي حقيقة الفعل وصلا على محتمل التخصيص ام لا وبذلك عجاب فان ال في انسياح الى ان في يصدق الفعل
 به وبما قد في حقيقة الفعل لنزاع في صحة التخصيص باق وتجويزا لتخصيص به في الاصلين بحال فالحق في ذلك بمن هو واليد الطولى في العلوم والمعارف
 ذلك الامام الشافعي رحمه الله في خلاف ما بين الكلام عليه في صدر المسألة من تقدير المفعول به فيجوز التخصيص وانصرف فلاح ان الفعل في الاول يصح
 مفعلا ولا يمتنع مطابقا ان كتاب الشافعية كلها مشتملة بان بنادوا بالتخصيص وجوب تقدير المفعول به في الكلام في تقدير الفعل المتعدي به في مقتضى
 جواز التخصيص في الكلام في عدم التقدير فيجوز قد تقرر الشبهة في مقررنا من ان ظهورا في حيزا في جواز التسمية وانه فان اشارة خلاف الظاهر في قوله
 عند العليم بالسر وقد روي الحديث الصحيح وانما لكل امرأ ما نوى تحقيق في هذا ان مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقدير الفعل
 به تقدير المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج الى القرينة السابقة كسائر المجازات فانه انما ظهرت قرينة ذلك على المفعول به بعينه لتعين التقدير به والاصح في
 ما قال شراح الحق ان التقدير وانصرف كلاما آيات في نفي الكلام ان اداها متساويان في الاماكن فممنوع كيث وهو نفسه في علم الظهور وان ارد
 انما مناه في الجدة ولو كان احدهما القرينة فهو الحق المتكلم بهما في اذ المكين قرينة ذلك على تقدير الفعل شيء بعينه ولا يكون قرينة معنية للمفعول
 به ان الفعل متعدد وقد عرفت انه لا يصلح قرينة والا كان ذلك الفعل قرينة على المتعلقات الاخر كما حال وغيره فان اشارة المفعول به باعتبار تقدير
 الفعل به من دون قرينة معنية للمفعول به صارفة عن اشارة الفعل لغيره فلاح عن قوانين المنة منه الا اشارة كالأداة كالأداة من لفظ الصلوة و
 قبول نية خلاف الظاهر عند العليم انما يكون اذا كان على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نية ما كول دون كول اصلا وتبين المطلوب ما قوم حجة الكلام
 قوله شيئا صلا او قوله صلوا فانما لكل امرأ ما نوى مخصوص بالامور الخارجية والمعنى لكل امرأ ما نوى من طلب الدنيا والآخرة والسمعة او طاعة الله تعالى كماله
 عليه سياتي وثمان نزوله فانه نزل في المهاجرين منهم من اجروا منه ومنهم من اجروا عليه في ان شاء الله تعالى ولو تقرر لنا فمقتضى الاشارات في قوله
 من عموم هذا الحديث بليل وقيل طلاق المنزل فافهم في هذا الية وشئنا انما ان الاكل مطلق من التخصيص بالمفعول وليس هو لازمال في الاكل
 فلا يصح تفسيره بغيره لانه مقتضى ليس هو لانه لا يبعدى الدلائل ولا قرينة عليه فلا يجوز ان يقال الشافعية يقولون ان التقدير ضروري لان المفعول
 من لوازم الفعل فلا يقتضون على ان الاكل مطلق بل يمتنعونه ولقولنا ان خصوص الاكل لغيره في الاكل المطلق مرنا يقال لو سلم فلا كلام في خصوص هذا
 الفعل ووقفنا ظاهرا فان التخصيص للمفعول به ليس في اللفظ فلا يرد من قرينة فائدة والا عليه وعلى خصوصه وليست اذ الكلام فيها لا قرينة على تقدير الفعل

قوله في وثائق العموم والزام بحقيقة بان لا يتصورى رد وفيه النفي على مطلق الاستعداد والتقدير فيه فلا يصح تقديره بمقتضى من المقتضيات والظاهر
 تمنيه بغيره بالحكام والروية وما يشك لاكل ذلك لان اننى المطلق غير مقبول ولا يصح تقديره اصلا فتمتد من ان يذهب اليه ذهاب فالتعليل هنا
 قرينة التقدير بالمقتضى وليس مثل لا اكر فاما المقتضى والتقدير وجواز التحصيل فيما يكيد فيه قرينة والذلة التقديرية صارت من المطلق فلا بد من تقديره بالمقتضى
 منه لا يتصورى بتعلق لما هو المتكامل اليه والمقدر كالمقتضى فيصير تخصيصه فاقسم انها النزل ان عمومها بعد ما يصح بل يتجوز لاحترام الاحكام من
 الثواب والعقاب كما يرد على الامام الى منية فيقتل المسلم الذي يعموم آيات القصاص من غير معارضة بها الاية المحرمة وفي قوله تعالى ولا تقيموا
 حجة يا اولي الابواب ذلك الآيات تشمل قوله مع التقيد بالنسب وان عمومها ينعقد كقول الذين من الاحكام كما ذهب اليه الامام الشافعي فلا يسلط
 بالذمة على غيره بممارسة الآيات والآية على وجوب القصاص مع هذه الآية والاجمية مع قيام المعارضة والظاهر ان الامام الى منية لمقتضى قوله تعالى في سائر
 واصحاب اجمة هم الثائرون ولا شك ان المرد العزة الاخرى ودلان كون صاحب اجمة او صاحب لاد ما لا يدرك فانه لم يوقف على اعطائه وذلك مما لا يرد
 اصلا فلا بد تحت حكم ان يرضى من اجل اجمة فلا يقبل من اجل العار ولولا ذلك فظاهر من اجل العار والمؤمن فظاهر من اجل اجمة تكلفت ومع
 به المقتضى واصحاب اجمة هم الثائرون وكما يرد ابن الجبار في الباب للمرددة والامام المتوخين منها يارسا كانه من بابا من ذكره ابن حبان في ثقات يفسد
 الابرار في كذا التفسير فيقول رسول الله عليه وسلم ما بعد هذا قال الامام لو فادته رجاء ابو داود وعبد الرزاق والذلة تقضى من ابن
 الجبار في من ابن عمر فوفا كذا في التفسير فيقول ما لم يلزمه التلخيص فيمنع منه القدر تعالى عنه اثم اذ لو اجرة ليكون دمارهم كما دنا واما العمل كما هو
 قال الشيخ ابن الامام في فتح القدير لم يجد المخرج من هذا الاقطار وسه الشافعي من طريق الامام عيسى بن عيسى ابو الجواب لمن كان له ذمة قديمة
 كذمتنا ودية كذمتنا وكان ابو الجواب في حيف وسه التفسير رواد الذلة قطعي ان يرسد فيه ابو الجواب نعم ان قول امير المؤمنين يكتفى ان يكون وجه
 التفسير نفس حرمته الدم لا وجوب القصاص فاما يفسح حجة والذي ورد في الصحاح من قول امير المؤمنين لا تقبل سلم بكاء فربما لو لم يفسح دل على عدم مقتضى
 المسلم بالذمة لكن الحق قول الامام الى خيسته من فان النسب من القرينة العامة لا يرد ما قول مالك لا ينفي به امسألة جواب اسأل قال كون
 به اجواب غير مستقل كغيره في السؤال في العموم اتفاقا وفي الخصوص ميل كذا كما اى يساوية في انعقد من اتفاقا وهو الاو في قول في اكثر كتبنا
 مطلع الاسرار لا اذمية دليل على كلام الامام في بعض شرح المختصر لا اتفاق اصلا بل يعم غير المستقل بعد السؤال كما من عند الشافعي لترك الاستفصال
 اى السائل والراوى لم يتفصلا ولو كان فاما الاستفصال وفيه ما فيه فانه ليس موضع الاستفصال لان السائل انما كان سال من خاص فم جوابه
 فاما سأل الاستفصال اصلا واما اجواب المستقل فاما كان مساويا للسؤال في العموم والخصوص من متبع ذلك اجواب السؤال كما هو ظاهر وان كان اجوابا صالحا
 الا بالقياس وغيره من الدلائل وان كان اجوابا ما اراد على سبب خاص سؤال مثل قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في بئر ببيعة من
 سال سائل من بابا يلقى فيه ثياب يحمض ان لما يطول لا يحمضه شئ رواد الامام احمد والترمذي وابو داود والبخاري في بعض لو لم يكن اليه ولا عليه قال
 بعض المتفتين ان امير ببيعة كان جارا في البساتين وهو اشار الى في جواب استئلال صاحب مال كذا بهذا الحديث على طهارة كل ما هو تفصيل مذکور
 من فتح القدير وفتح المنان وشرح سفر السعادة او سبب خاص في سؤال كذا روى انه علم من يشاء يسمونه فقال اجابا بوب وبع فقه بغير حديث صحيح كما هو
 فتح القدير وغيره لكن لم يقتل وتوعد شاة يسمونه والذي وقع فيها قوله صلى الله عليه وآله المتفهم بالاجابة فلو انما شاة فقال ناهيهم انهم كانوا استأجروا
 فنهوا اكثر من كنفيتك لثانية والمالكية العبرة لعموم اللفظ فيعمل به لا يخفى على السبب حتى يفتل بحكم به والمردى من الشاة بالعكس الى العبرة بعموم
 السبب بالعموم اللفظ قبل هذا فلفظ واشار للمد الى رد قوله وهو انما عرف به وبه وبه في بعض نسخة من التلخيص انه فلفظ من الامام وهو

قال مطلع الاسرار لا يمتنع الفرائض كما يمتنع من اجتمع الرجل مع الجاهل كما لا يمتنع مع فرائضه فالأتمهات يكون فرائضها بالتمسك كغيره ولا يمتنع في العت
من انذار الفرائض الدعوة نعم الاجتماع المذكور ما عرفت لا بد من دليل على وجوب الدعوة او عدمه فكذلك يجب مع ظهور الاتصال وانما بباطن الاذونات
ولو كان الدعوة شرطاً لكان الاولاد المولود من السيد المقر بالوطى لكن لم يدع الاولاد كلهم عبداً ويعتدل بان العبدية باكلام اثنين الا انه لا كبر
ان يراد بالفرائض الموطوءة كما هو قريب من المعنى المحقق فانه يشترط ان يكونا ابناً ويخرج المكسرة الغير الموطوءة فلا بد من كون الفرائض عبارة
من حلال الوطى وهو من كونه مشتركاً البهيم يكون متناً ولا لا لانه الغير الموطوءة فلا بد من محمل آخر قد اطلق عليه وهو من كان موطوءة للسيد اولاد
وهذا بالشكاح الصحيح واقرار السيد بالولد او الحمل كما ورد في رواية الامام الى يوسف واما عدم انتمائه عرفاً فلهذا لم يمتنع فليس متناً لان ما عرفت في
عرف بالفرائض والماكونها موطوءة او مكتوبة كما عليها الشافعي فليس متناً في العرف ولا شياً الى في الشرح يمكن ان الاقرار فانه فاشترط اليه في
رواية الى يوسف ثم فانه استدلل على الاتحوة بالتولد على الفرائض المقر بان ما في بطنها ولله وبها فينفذ انهم كانوا عاقلين باشرط الاقرار
تتم الاقرار واجب على السيد بمنزلة يكون من امه فاذ لم يقر علم انه ليس من امه ولا يلزم كون الولد والمولود من السيد عليه ائتمه عند الاقرار
فانه لا يمتنع عن الاقرار ولو لم يقر علمه به فقد ترك الواجب وحيث لم يقر علمه به فلهذا لم يمتنع في ترك الواجب يتأنيب شرع بهذا العقوبة
والا يمتنع لعنه الخوف يقرب ويأنيب الواجب فان الانسان بحيلته يمتنع من تحقيق الحق من امه فافهم وقابل واما قالوا من اخراج ولد له ولديه قد
فاجاب بقوله واما ولديه زمعة فكانت ام ولد له كما قيل ايته لانسلم اليه ولديه زمعة لم يدع ولد له بالكل ادعى فعليه البيان وفيه القدر يكفي
لكن لما كانت الدسوة تامة او دالكلام في صورة الدعوى وعلى هذا لا بد عليه انه دعوى من غير دليل ثم البس لا يثبت امر ان احداهما في رواية
الامام الى يوسف وقد مر والاخر المثار اليه بقوله ويدل عليه لفظ ولديه فانه فعليه بمنع فاعلمه فالوليه به شبه والدية واذا اضيفت الى زمعة يثبت
منه استا ولدت له من امه وهي امه فلا يكون وطية ايا زنى وبه استتمت كانت من قبل فلما بان يكون لولده اخر ولد له له الظاهر انه يقر الزنى
لولده فثبت امومية الولد بالسابق فلا يرد ان والدته اعلم من ان يكون بالزنا او يكون الولد له او غيره ثم على تقدير ان يكون له اعلم
من ان يكون مع الدعوى او مع غيره ثم حمل وقال على انه منع انه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اقبلت نسبته بقوله هو كابل معناه هو
لكن فانت لم تكن دسنة قوله الولد للفراش وللعاهر الحجر فان الولد انما يكون للفراش وليس له انما فراش لادعائه زمعة فلهذا لم يدعوه واما
قتبه فلانه ما هو فلا يرد انه على هذا لا يرد بقوله الولد للفراش آه مع قوله هو كابل ولا يثبت احوال السوال معاً فان الدعوى كما كانت نسب
ودون الملك ولا يرد اليه ان كون اللام لكلامهم بل المطلع الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فانه منع على منع خارج عن قانون التوجيه ولو
قوله عليه وآله وصحبه وسلم والصلوة والسلام سورة ثبت زمعة المومنين واهات فاستثنت منه خانه كليس لك باخ فان سلب الاتحوة عنه لثبتت
زمعة وانما ثبت البينة لزعة متناحيان فاشارة بصيغة الجبر الى منع فانه ورد في صحيح البخاري انه منكر كسب الميراث وفي بعض الروايات
بهذا نحوك واما الامر بالحجاب فلهذا لم يدع علمه ان ليس من ما زعمته فامر الامتثال لما جادلوه من شبهة عتبه او قيل انما المومنين متحصنين
بالسحاب ممن لم يصدق القلب بالقرابة المبررة فانهم ليسوا كما يدعون من النساء فبرروا قولهم انما المومنين متحصنين
اليها قائدة وقد وثقنا انما لا نسلم الملاممة وانما يلزم لو كان السائدة شخوة من تحقيق الحكم وليس كذلك فانما يمتنع تحفيضة الام
ومعرفة انفس فيه وربما يكون معرفة الاسباب قرينة على فهم الملاممة وهذا اجل فائدة وقالوا انما لا لو قال لا يمتنع في جواب لمن قال تعالى فلهذا
لم يمتنع فلا يثبت الا بالتمسك في حقه قلنا ان مقتضى قبيصة الحكم هو المومنين فمن عرفت منه الى خصوص التمسك في ذلك لغيره فحاط به دون غيره

انما

لوزاد اليوم وقال لا تعدى اليوم عم وحث بالتعدي ولونه مية على ان الامام زفر بنح الممازمة ويقول لعم ايضا وقالوا
 راينا على لغة تقيرا مجموع عموم الوارد على سبب خاص لم يكن الجواب مطابقة للسؤال والمطابقة واجبة قلنا ليس المطابقة الاكون الجواب
 بحيث يفهم منه حال المستعمل عنه وقد حصل هذا مع معرفة حال المستعمل عنه مع معرفة اشياء اخرى غير فطابق وزاد الزيادة فهاجرة اخرى
 لا يتفق المطابقة وقالوا انما سبب العارم الوارد على سبب خاص في السبب فقط بالاتفاق وقد كان في وضع اللغة ظاهرا في كل فانصرف عن
 الموضوع له الى معنى مجازي وهو يتعدى والسبب فقط والسبب مع كمال عناه والسبب مع بعض ما عناه فلو علم الكل فقد اريد احد معانيه المجازية
 وكان حكما باحاديث مجازات مجتمعة وهو باطل فلا يعم قول بل يكون حكما مجازا مخرج لان الراجح السبب فقط بقرينة السؤال واحاديث قلنا اول الاسطر
 انه نفس في السبب مجازا للفظ بل محتمل لكل سبب او انما يطلع به قوله من خارج فهو المحقق للتصويرة ولا يلزم منه كون اللفظ مجازا وانما يلزم لو كان للتصويرة
 من نفس اللفظ وقلنا انما سببنا التصويرة لكن التصويرة في البعض لا يتلزم المجازية لانها اى المجازية يكون بالاستعمال وهو في الكل فلا مجاز
 لذلك في التورية وعبارته المجازا اصله لانه بالاستعمال في المعنى للكيفية الدلالة وقد استعمل في الكل فهو حقيقة والظاهر انه معارضة على كونه مجازا فلما يرد
 عليه من المتحمل على المنع بعد تسليم التصويرة فاورد عليه بآيات الحقيقة المنوعة وقال قول تساوى النسبة الى جميع اى تساوى نسبة اللفظ
 الى جميع الاخرى مع قطع النظر عن الخارج لازم حقيقة بالضرورة فاذا سبق التساوى اتفقت حقيقة فلا خيال يمنع المجازية بعد تسليم التصويرة
 في البعض بل لا يكون التصويرة من اللفظ اصلا لاني الكل ولا في البعض وان قيل لعم سلم التصويرة من خارج يقال لى الى الجواب الاول حقيقة
 مسئلة اجمود قالوا انما عليه فانه واجبا في الصلوة والسلام لان الامة الامن دليل خارج وهذا ظاهر وكذا فقلنا في فعل الراوى الفعل بصيغة
 فعل لا بصيغة فاعلمه التعميم كما فهمه واجبا لتاويله كقوله في الكعبة لا يعم الاقسام والازمان والامة لا يدل على خارج لانه حكاية عن وجوده جزئى ووجه
 في زمان معين وقد تعادى بطلان قوله على افادة وجوده جزئى في زمان فاما نعم اجزئيات كاهن ولا لازمان كاهن فان قلت فمن
 ليرن قال تخفية يجوز ان كل صلوة من الفرض والنفل في الكعبة قلت بالقياس فانه اذا جاز جزئى واحد من الصلوة فيما علم ان التوجه الى المعبر
 الكعبة كاف والصلوات متساوية فانه التوجه فيجوز فيه الصلوة كلها فضا ونفلا وزعم البعض من الشافعية ان راوى انه صلح على النساء بعد
 فينبوينة اشفق يدل على انه صلح النساء مرة بعد احمر مرة بعد البياض بناء على تعميم المشترك فوه المص وقال واما نحو صلح النساء بعد فينبوينة اشفق
 وروى ابو داود في ريث الامة جبريل و صلح النساء حين غاب اشفق فتعميم الشقين احمره والبياض وان صح عندهم المشترك لا غير بان فان
 الشفق لفظ مشترك بين البياض واحمره فلا يدل على كمال الصلوة بان يكون مرة بعد احمر مرة بعد البياض من كونه البياض وانما بعد احمر مخرج
 ان يراو صلح بعد ما صلوة واحدة اى صح وقوع صلوة واحدة بعد ما تحكى الراوى عنهما بهذا اللفظ وهذا ظاهر فان قلت المشترك اذا عم صلوة
 احكم لكل من معناه بالذات حتى يكون هناك حكمان لا بان تعلق بالمجموع من حيث المجموع حكم واحد فليز من تعدد الصلوة قلت هذا هو مبنى ظنهم لكن
 احكم بان يكون الصلوة بعد كل من احمره والبياض وهذه البعائية ثابتة بالنسبة الى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلوة فان شيئا واحدا
 يكون له شيئا بالذات بالنسبة الى كل فانهم ورايتوهم التكرار من نحو كان يصلي العصر واثنى عشر حية ببقا وكان جميع بين الصلوتين في بعض
 في السفر والحج ثمان ثمان بمعنى ما في الصلح والسنن الثانية في مدطينا في عدم تجوز تأخير الصلوة عن الوقت ولو في السفر والمطر والتفصيل
 ما ذكر في موضعه واذا فهم التكرار وروى النقص فانه حكاية فعل ففعل في جوازه فذلك اى فهم التكرار من لفظ كان عرقا ولا يقال ذلك اى لفظ
 كان عند روى النفل مرة على ما صرح به الامام الرازى الشافعي في المحمد قال الشيخ عبد الحق الدهلوى الحديث في فتح المنان ان هذا

مستند بحكم آفته ولا يسمي تحمل فيتم قطعها ان تبين المراد وان لم تحذف احكامها فالمقدّر المنتهين الى الجوار الى الجوار في التقدير
ولا يوقف العمل على افعال في الكشف ورايت في بعض كتب اصحاب الشافعي انه متى دل العقل او الشرع على انما رشي في كلامه صيانة له عن التكذيب وسجود
ومنه تقديرات يصح الكلام بايها كان لا يجوز انما راي الكل وهو المراد من قوله الحق لا عدم له انا اذا التيقن احد التقديرات بدليل فيقدر كقولهم في
العدم وانفسه من حتى لو كان منكم واما كان مقدروا كذلك لو كان خاصا وعلى هذا فلا نزاع فانهم لنا في التقدير الواحد كفاية لا اهل التصحيح
بالفرض فتقدير الزائد من غير ضرورة والضرورة في تقديره بل قد يرد اذا التقدير انما كان بالضرورة لا يصح فلا يقدر الزائد انما في غير ما قالوا ولا اخبار
الكل كرفع احكام الخلفاء اقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطا وان انتقاء جميع اوصاف الذات اقرب الى نفس الذات والمجاز الاقرب الى من
الابعد اقول ببيان ابي كفاية اقربية اخبار الكل منسوبة لمجرد ان يكون المشتق في الاثبات نحو انما الاعمال بالنيات على ان اخبار الكل كذا
مجازيات كما مر ان الاخبار والمجاز في مرتبة وفلا لميزا ولي تميزا بانع من المحل على الاقرب ويحتمل ان يكون متعارفة ومن هنا ابي ومن
اجل لزوم كثرة الميزان في الاجال وان كان خلاف الاصل اولى من التقييم لتقييم التقديرات وتقدريجات باردة كما في التحريم بان المحل على الميزان
الاقرب انما هو اذا لم ينفى الدليل وكون المذهب الاخبار البعض شفي اخبار الكل لا يبالا مقتضى اقول موجبا غير البعض لا يعني اخبار الكل و
اقتضاء البعض مطلقا اعظم من اقتضاء الكل او البعض فقط والمنا في الاخبار الكل هو هذا لا ذاك وانما الكلام في ان ابيما ترجح ولو من خارج فتدبر
وهذا الكلام مما قد ان اقتضاء اخبار البعض ضرورة صحة الكلام تقتضي تقدير واحد ايا كان وينبغي الزيادة على الواحد لكونه من غير ضرورة كما مر في
دليل المختار والمتقضي التقدير انما يقتضي تقدير البعض فقط والاشك في انفسه تقدير الكل فافهم وقد رجا بباردة اخرى كما في المحقق بان باب غير الاخبار اكثر
والمقتضى ان الاخير شفي ودليله مقتضى ان يغير الكل فوق التواريخ بينها ولي دليل اخبار البعض سالما فيعمل به فان قلت كثرة باب غير الاخبار كما يارض دليل
الكل كذلك يارض دليل اخبار البعض فقلت لعلنا على الترجيح بكثرة الادلة وايضا هذا الدليل انما يارض دليل تقدير الكل معا واما تقدير البعض فمقتضى
غير قابل لان لبارضة شفي قال في الحاشية وهذا ينبغي ما اشار اليه بقوله ورو هذا الجواب بان الكلام على تقدير لزوم الاخبار هو ما على الكذب
في كلام الشافعي ولزوم الاخبار مقتضى فلا يارضه احالة عدم الاخبار وجد الدخ ان الصواب عن الكذب انما يقتضي تقدير البعض انما كان
واما تقدير الزائد فلا يقتضيه القول فاما احالة لبارضة بل يارض تقدير الكل فافهم فمقتضى قطان وشفي تقدير الكل معا بلا دليل فلو ثبتت وشفي
تقدير البعض فقط سالما ابي بعض كان فتدبر واما ما اجاب هذا الربان التقابل التام بين الايجاب الكلي لسبب الكلي لابي وبين الايجاب الجزئي فليس
شي كذا لا ينبغي وقالوا ثانيا اذ قيل ليس في البلد سلطان فهم نفى جميع الصفات السلطانية من العدل والسياسة والفا والحكم وغيره فيقدر
الكل انما يارضه في لا يشبه حكما كايابل ذلك يعرف خاص فيه فلا يارض عليه غير ومن الصور على انه يجوز ان يكون من عموم المقدار في
صفة سلطان لا من قبيل عموم التقديرات فلا يدل على جواز عموم التقديرات مع انه محتمل ان يروا بالسلطان صفات مجازا او لا قالوا على الحال
فاما يكون من باب التقدير حتى يقتدر كما اقول ذلك ان تمتع الملائمة وهي فهم نفى جميع الصفات عند هذا القول ايضا بل المفهوم منه نفى من جميع
هذه الصفات على طريق استعمال السلطان فيه مجازا من قبل الاستعارة تشبها بالجميع بين هذه الصفات بالسلطان لان هذا تقدير من جميع الصفات
حتى يروى عليه انه قد لزم منه ايضا كثرة التقديرات فان المخرج من جميع صفات السلطان وصفة اخرى له وبهذا فافهم **شرح** اعلم ان الحكم في
الزوم الضمان او البرادة عنه واخرى وهو الشواب او الاشم واسمى يتحمل التقديرات من رفع ضمان الخطا وليس ان او رفع اثم الخطا
وليس ان ولا يلزم منها او غير مقتضى الاشم ويلزم الضمان كما اذا تلف مال سلمه بالتقابل لنا ثم وكل المضطرب لمسلم فله الا اجماع على ان

الآخرين في الآخرة فلو وقف فيه لانه يصير حجة على الكثرة اجمع عليه فاستغنى التفسير بالآخر وهو الغنائم فغضدت الصلوة بالصلوة
 فلو انما خلا فالشأن في رده على تعالى فهو الامامة في الكثرة بالفساد والكلام من غير معارض فان قامت قلم فيفسد الصوم بالاكل ناسيا قال
 سنا لم يفسد الصوم بالثبات ابي بالنسبة لفتنة النص الاخر الدال عليه وهو اروي الشيخان عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لو انما لم يفسد الصوم بالاكل وشرب قليل من صومه وانما اطعمه الله وسقاه وقياس الشافعي الاول ابي حال الحار عليه لا يقتضيه هذا لان الكلام
 في عدم ايجاب الحديث المذكور لافي دليل اخر من ابي قيس مع الشارح لندرة الاكل مع الذكر للصوم فلا ضرورة فيه حتى يقتضي دون الاكل
 ناسيا فانه غالب الوجود والاشارة على كثره اقل من كثره العذر والافق الاكل مع الذكر لا يمرى عن نعمة جارية من عدم الثبوت والامتنان
 ودون الاكل ناسيا فانه عارض الجارية مطاوعا والنسبان من قبل مما يجب الحق فلا يصلح جارية فالضرورة حال عدم الجارية لا يستلزم حال الجارية فثبت
 ولا يقاس الصلوة على الصوم فيحكم بعدم فساد ما في الكلام ناسيا كالصوم مع الاكل ناسيا لان قدره ابي كون الناس معذورين عن عدم الذكر
 كما في الصوم فانه لا يترك لكون عدم الاكل للعبادة لا للضرورة او لعدم الجارية وشبهها لا يستلزم كونه معذورا مع وجوده
 ابي المذكور وهو حجة الصلوة فانه فلما في مع وجود المذكور فلا ضرورة وايضا لا يمرى عن نوع جارية للسائل وعدم الماشقات الى المذكور فلا يثبت
 هذا النسبان الى صاحب الحق من كل وجه ولذا ابي عدم صحة قياس حال المذكور على حال عدمه وجوب الجزاء لفصل المحرم الله وناسيا وشغل هذا الوجه
 فمصرح اخر هو ان قوله عليه وآله السلام انما الاعمال بالنيات لا بد فيه من تقدير وهو اما صحة الاعمال او ثواب الاعمال ولو لا الاجماع على
 اثباته ليقف لكن الاجماع على الثاني فنفى الاول فلا يربط صحة العمل بالنية والنسب لفقان النية والالتزام بالحديث وجوب النية في ما قبل الاثبات
 عليه فائدة النية واعتراض في التمسك ان الاجماع على تقدير الثواب مع علم لزوم النية للثواب مجمع عليه ولا يلزم منه ان المعتمد في الحديث هو ان
 موافقة الحكم دليل لا يوجب كونه هو الدليل ولكن ان يجب عنه بان الاجماع لفائدة الثبات فلا وجه للنعى ولو سلم فكس التقدير بان الاجماع العكس
 ان الثواب لا يحصل الا بالنية حتى قالوا ان المعنى على ظن البهارة ثياب ولو كان خطأ وكذا الايام اناس والناظر على بخلاف الحكم الديني
 فانه الاجماع فيه فيقدر تقدير العقيد اسلم الاجماع على المعطوع ويتوقف في المشكوك فلا يعارض اطلاق آية الوضوء والنسب واطلاق الايمان
 واخره ثم انه لا حاجة كثير الى التمسك بالاجماع فان شأن نزول هذا الحديث الهجرة فان الهجرة الاكثر كانت لحجة الله ورسوله وهجرة البعض كسب
 الدين من التجارة والكلح فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في التول ويدل عليه ما قد ايضا ولم يمتحج به الهجرة مع كونها فخرنا فاعلم ان الهجرة
 غير ضرورة ولو كانت لفائدة الهجرة لانها المعبر واهم عليه السلام بالتجديد وعلم ايضا بالقياس عليها عدم اشتراط النية في حجة الواجبات التي تكون سببية
 الى اداء العبادات الاخرى ما اشد حديث المذكور في المتن فقدره في كتب الحديث وبهذه العبارة ان ادعاء جاز عن اسمي النساء والنسبان
 ١٠٠ استمكن هو ابيس بالمسند ودرست النجاة من الاثم اعترض ايضا بان يجوز ان يقدر حكم العام للحاكمين الديني وما لاخره في الدينين فيكون
 المعنى انما حكم الاموال بالنيات وبيع حكم النساء والنسبان يقتضي الهجرة والتمسك بالنية ويجب اطلاق الايمان بالنسبان والرجال عنه فانه ان هذا ايضا محمل
 ما حصل منها ثم لا يقتضي ثواب الاثم وانما في الفساد والقدرة المشتركة لكن الاجماع على خصوص تقدير الثواب والاثم ففائدة كما في تقدير الصلوة والنسبان
 وما اجب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانما يعرف خاص بما بين افعاله المشقة
 على ان يكون ان اطلاق الحكم على المعنى العام وان لم يكن لكن ليس
 العام الشامل كان معقولا لانها لظن لا يدل على هذا الاثم والاشارة على انما في قول الرجل لا امره لخلق فيكون المعنى

بجبهة الثالث قوتهم من باب اخبار الكل فان الطلاق مفهم ليس بمفهوم فاجيب بانه مستفهم للمصدر لغيره فاما اخبار لان سنها او جرحي طلاقا فليكون
المصدر له لولا العلة بالمتضمن والمصدر ليصح فيه نية الثالث كما في انت الطلاق او طالق طلاقا فانه يصح فيه نية الثالث ولقال ان يقول انه قد سبق
ان اللفظ المفرد لا يدل على معان كثيرة لموضع واحد وان الدلالة التقنيية مستحقة مع المطابقة فلما يصح التصرف فيها بل مثل هذه الدلالة مثل
الالتزامية المنطقية ذلك ان تجيب عنه بانه لا شك ان هذه الدلالة لا يجوز ان تكون للثالث فان ههنا والين المادة والمية والمادة قبل مطابقة على المصدر
ليصح التصرف فيه بخلاف المدلول الالزامي المنطقي الغير المفروض للثالث مع انه قد مر ان الحكم باتحاد الدلائلين امر عيني جدا فذكر اقول ان مقتضى
بحول الكل فانه انما يستفهم للمصدر في نية اكل كل ما كول دون اكل كل ما كول فاما على اشارة الى الجواب بان المصدر بالمتضمن فيه نفس الاكل المصدر
المفصل وهو مطلق من حيث هو لا يجوز تعقيده بحال بخلاف مطلق فان المتضمن فيه مصدر آخر وهو الطلاق صلح لان تصرف فيه في اية طلاق دون
طلاق هذا محمول ما في الحاشية ولك ان يفرق بان افراد الاكل باعتبار تعقيده بما كول دون اكل كل التفاحة واكل التفاحة لا يصح ان يكون
لان التعقيد بالمفعول لم يعتبر ولم يلاحظ واما افرادها باعتبار ذاتية وهي انواع حركة للحيين فلما يفتق فيها غير عرفا بخلاف الطلاق من ابا بن الرحمة
فتدبر وتقتض في المشهور طلاق فانه اذا قيل انت طالق لا يصح نية الثالث مع ان المصدر يستضمن فيه ايضا ووجه بان الطلاق المذكور فيه وصفها وهو
اثر التطبيق وتكرار الاثر بذكر الموثر الذي هو التطبيق والموثر غير مكرر فلا يكرر الطلاق الذي من صفات المرة وانما لا يكرر التطبيق الموثر لان الثالث
للتصحيح محتمل من باب المتضمن فلا يقبل العموم وتفصيله ان انت طالق وطقتك اخبار عن اطلاق المرة بالطلاق فلا بد من وقوعه قبل ان يصدق
فيثبت القاع من الزوج الصحيح السجدة فهو من باب المفصلة الغير المقدر ولا عموم له ولا تعد فيه فليتعد الطلاق هذا وفيه نظرا فانما سئلنا بالسجدة وسئلنا ان
الانطلاق من باب المتضمن للتصحيح السجدة لكن لا يلزم منه ان لا يصح نية الثالث فانه لما نوى الثالث قصد الحكاية عن اطلاق المرة بالطلاق الثالث فلا بد
من اعتبار ايقاعها كذلك التصحيح السجدة ولا ينافي في قولهم المتضمن لا يلزم ولا يتعد وما قلنا لان المراد انه لا يلزم عموما يقبل التخصيص ولا يتعد وتعد ولا يقبل
التقصان ثم ان ما ذكرتم بعينه جازي في انت طالق طلاقا فان التطبيق ههنا ايضا من باب المتضمن فينبغي ان لا يلزم ولا يتعد وتقتض وتقتض ان انت طالق
منقول الى انشاء الواحدة عن اطلاقها من الاثنين والثالث اللفظ لا يصح نية الزائد وعلى هذا لا بد من شي لكن ان دل دليل على هذا النقل وانما هو بدو
مخصص فتدبر ~~مفهوم~~ المفهوم الخاصة عند فاعلمه عموم لمع ما رواه المنطوق غسلا فالمراد الى الامام حجة الاسلام فقبل النزاع لفظي ليعود الى ان العام
ان هو استغرق في محل النطق وبه يقول الامام حجة الاسلام ففي العموم عنه او ما استغرق في الجملة سواء كان في محل النطق وغيره كما يقول به الجمهور
فأثبتوا العموم او اضاف لاحد من اعمالي المفهوم في ثبوت نقيض الحكم في محل النطق عموما بل الخلاف انما هو في اطلاق لفظ العام عليه ووجه بان
كلامه لا يسامره والظاهر من كلامه انه بنى على عدم كونه لفظا وقال في التحريم جاز ان يقول الامام التزمالي بنبوت القيقض للمسكوت على العموم
فربما لا اصل لابي المفهوم بان لا يكون لللفظ دلالة على ثبوت الحكم فإراء المنطوق لا انفيها ولا اثباتا فينبغي المسكوت على ما كان قبل فينبغي الحكم
بعدم مصدقته كما يكون من العموم في شيء او لا برفيه من الدلالة وهذا كطريق انصافية النافين للمفهوم بعينه اقول اول الكلام بعد تسليم المفهوم وهذا
باحقيقة انكاره واقول ثانيا انما يشبه ثبوت النقيض في المسكوت عموما الى الاصل لا يصح اذ ربما يكون المفهوم وجوديا فلما يمكن استناذه الى الاصل وهذا
اليعم لا يصح عموما فان بعض الوجوديات التي ينسب الى الاصل لكن لا ينسب اليه والليسر وان لا يتوجان اليه اصلا فانه من ابن علم ان هذا السجدة الامام تكلم بعد
تسليم المفهوم وعامة المنقول في التعمير من المستصفي النزاع عائد الى ان العموم من غير ارض الا لفظا خاصة ام لا فان من يقول بالمفهوم قد رتب للمفهوم
عموما وانما يحكم به فيه نظر لان العام لفظا يشابه دلالة بالاضافة الى المسمايات وانما يحكم بالمفهوم ليس تحكما بل بظن بل بسكوته فاذا قال في سائر النعم زكوة ففحق

زيادة اكل دون اكل وما كول

وذكر الاصل

العبارة ان المستنبط من الفقه ان الجائز لا يقع المعطوف عليه ما قبلها الا يصح تعليق حكمه بما قبله لا بتقديره معتد به فيقدر القيد الذي في المعطوف عليه وان
 القيد والآخران ما اقام وان اخصا فخاص وبذلك ظهر جوازا ان المعطوف قربة فدية عليه وكذا التفسير فدية عليه وهو اى الكافر المقدر
 في المعطوف مختص بالحق في القيد بالذمى اجماعا وتخصيص المعطوف لوجوب تخصيص المعطوف عليه باخص به المعطوف عندهم وذلك لان هذا اخص
 لتقييد ان عموم القيد في المعطوف عليه يستلزم تقديره في المعطوف خلافا لما في مخرج زعماءهم اى استثنائية مثل المسلم بالذمى لعموم آيات التخصيص
 وعدم سائر هذه النسخ اياها اتم انما لا يستلزم الى هذا الوجه كثير اسف الاستدلال لعموم الآيات في التخصيص فان هذا الخبر لا يصلح المعارضة لانه خبر واحد
 فلا بد من تأويله ولعل ما ذكره في قوله ولا يصح الراد على اخصه لعموم النسخة فان مفهوم لا يقتضي الكافر ضربا يقتل كافر غير ضربا يقتل فدية عليه التفسير فدية
 او لا لو كان كذلك اى لو كان التفسير بقيد عام في المعطوف عليه موجبا لتقدير المعطوف به لزم لتقديره في نحو ضربت زيد ايام الجمعة وغيره وسواء بمقتضى
 لانه جائز ما يقتضى عطف على مقتضى مقتضى مقتضى بالان العلة والموت وان العطف للتشريك مطلقا مشتركا بين السميث وغيره من هذا المثال قلنا لم يتم ظهوره اى ظاهره
 التفسير بعموم الجوز فان الجمع بحرف الجمع كما في التفسير والجمع بلفظ الجمع في افاضة السميث ولو قيل ضربت بوم الجمعة الزيدين وجب لتقدير ضربهما بوم الجمعة
 فكذا في صورة المعطوف فان كانت هذا مخالفا لما عليه النسخة في الجمع قال ومخالفة النسخة في نحو وفي نحو اى في جانب عن الصواب لان الجمع بين
 بوم المقدرين في افاضة المعطوف من قوله فلا يقدّم قول النسخة على قوله فلا يعارض وفيه ان عدم المعارضة مسلم لكن اذا ثبت النقل وسهنا لم يثبت انما
 استنبطنا غير مقتضى من بعض فروعه وقول النسخة لا يوجب نقل هذا ومقتضى الجمع بحرف الجمع لا يقتضي الجمع ليس على الاطلاق بل في الاشتراك في أصل
 الحكم لاني التفسير فدية بربل اتم في الجواب منع الملازمة باننا لا نقول لوجوب التفسير في المعطوف عليه في اذالم يصح المعطوف به وان التفسير بقيد وليس
 في المثالين الشرع كذا انما اخص المعطوف الى التفسير لوجوبه في المعطوف عليه وما لا يتأني لو كان الكافر في المعطوف على ما كان الكافر الاول الذي في
 المعطوف عليه للمع في فقط لانه عندكم مخصوص به فيفسد المعنى فانه يلزم منه ان لا يقتل فدى برمى بخلاف المسلم قلنا قد فرض الثاني ايضا كما مر في التفسير الملازمة
 وقد اعترض في شرح الشرح بان الكافر الاول خاص بالتفسير سواء قدر الكافر الثاني انا او لا يقدّر عاما قلنا معنى الملازمة بين التفسير الثاني عاما ومقتضى الاول
 قبل في الباب فانه انما يقتضى ما حكم فيها بصدق التالي على تقديره فرض المقدم سواء كان كاذبا او صادقا من غير علاقة بل بحجج صدق في الواقع ولكن
 وكان في المطلوب فيما لا يكتفى فان الاتفاقية العامة غير متجهة في القياس الاستثنائي في القول ليست اتفاقية بل السميث لعموم الثاني لكان عاما مع خصوص الاول
 بهذه الزمنية كما لو قيل لو وجد الشمس كان مخرقة في هذا الشرع فافهم ولو كانوا قد قرروا الدليل من اول الامر لعموم الثاني لعم الاول لان عموم الناس في
 لاجل عموم الاول لم يكن يريد هذا القيل والقال وهذا علم بحقيقة الحال التفسير فدية ما است وهو اى التخصيص قصر العام على بعض سمياته في
 الارادة وقد يقال التخصيص بقصر اللفظ مطلقا عاما وغير عام على بعض سمائه قلنا في التفسير المطلق قبل في التفسير الواقع في التعريف قصورا فلا يخرج منه
 نسخ البعض فانه قصر على بعض سميات العام واجب بان هذا ليس قصر على البعض فانه ارادة البعض من اول الامر بل ارادة هذا اكل ثم من بعض البعض
 اى تكملة بخلاف التخصيص فانه القصر بالمعنى المذكور فادور وان النقل بالفتش را الحالة الثانية باق وبى التخصيص اثنان فانه كان المخرج بالتخصيص
 الثاني داخلين في التخصيص الاول ثم خرج فلما يكون قصر يخرج من التفسير مع له من المعنى وادقول ليس الاستعمال للعام الا واحدا فلا يتعد والارادة
 بان يراد اولا جميع الباقي من التخصيص الاول ثم يراد بعضه وهو الباقي من الثاني من يراد من يراد الاخر الباقي لبعضه بعضين فيصدق القصر هناك ولو كان
 الاستعمال للتعدت الارادة فيروى استعمال الباقي بعد تخصيص الاول فمضى الباقي لبعضه بعضين فيكون تخصيصا بالسلب هذا الاستعمال وكون الاول
 وعند مجوز ان يكون الناس في استعمال وهو الاول فخصنا في استعمال اخر ولا يسار فيه نعم يشك على راسي من جوازنا خير لخصنا الثاني فانه لا قصر تبيين

البيان الثاني

ومن قال لا يشمله كما هو ظاهر كلام الشافعي به لم يتم تخصيصه اذ لا قصر فيه لانا العموم لغة وانحصوس عقلا اسي بالعقل في قوله تعالى وهو على كل
 شيء قدير مراد الشافعي من الواجب والممتنع بقدر عقلا فلا يتناول وقد كان واخلا لغة لكن في دخول الواجب والممتنع في الشيء سنانة ولا يرد على الشافعي
 في المثال وفي قوله وتعالى ولله على الناس حج البيت والاطفال والمجانين لا يتقهمون الخطاب فمهم خارجون عقلا مع ان لغوا الناس في العموم
 لغة الماخول لتخصيص العقل قالوا ولا لوصف التخصيص بالمثل لصحت ارادة العموم لغة فكان لتخصيص فرج العموم وضعوا والموضوع له صحيح الارادة
 لغة والعقل لا يبريد المحال عقلا فلا يصح الارادة فلا تخصيص بالعقل واجب في التخصيص الممازاة وليس اللازم للوضع صحة الارادة بل لا يبريد
 الكلاله على الموضوع له سواء كان مرادهم لا اقول انه مكابرة فان اطلاق العقول على سميته لغة صحيح عقلا وان عاق عنه عالمي خارج ولعل محل
 الصحة في الدليل على صحة الواقعة من الممازاة وقال انما اللازم الدلالة والافهام وبها لا اعتنان والمهم حل على الصحة المنع ولذا لا يمنع على
 بطلان التالي والا اولوية في العمل عن محل توجه الايراد على مقدمة منه واحمل على انه يتوجه على مقدمة اخرى ولعل صاحب التوجيه انما حل
 على الاول لانه كان بعيدا ياتي عنه قوله في الاستدلال على بطلان الثاني العاقل لا يبريد المحال واجب في التخصيص بان تخصيص للمفرد لانه العام
 وهو كاشفي مثلا واصبح ارادة الجميع منه حال الافراد الا انه اذا وقع في التركيب وانسب اليه ما يمنع عقلا نسبة الى الكل كالتمازاة منه اسي مع التخصيص
 من الارادة فان اريد صحة ارادة العموم في الجملة فليس كذلك كما في حال الافراد ومن غير استحالة فلا يلزم بطلان اللازم وان اريد صحة ما في كل تركيب
 فمنه اقول العموم قد لا يكون الا من التركيب كالمركبة في حين اللغة فلانها وله هذا الجواب ولو قرر كلامه بان العموم للمفرد ولو حال التركيب لم يصح منه ارادة العموم في الجملة
 في تركيبه وان باقى عنه بخصوص التركيب الذي نسب فيه يمنع نسبة الى الكل كما وتجرم والتح في الجواب انه لا يمنع من اللغة ارادة العموم بالنظر في النسخ الكلام فقط والكلان
 محتما باعتبار انه خلاف الواقع فبطلان التالي موضوع فان قلت لو جاز ليصح ارادة العاقل اياه قال والعاقل لا يبريد كل ما لم يصح اللغة بالنظر
 الى نفس الكتاب فقل بل يقول العاقل الكاتب يبريد المحال بل العاقل اذ لم يلبس اليه اسي عقله يبريد ما لم يصح الواقع فقط دون ما لم يصح اللغة وقالوا
 ثانيا انه اسي تخصيص بيان العام فيما خرمته والعقل مستقدم فلا يصلح بياننا قلنا ذاته مستقدمة لاحصته مع كونه مخصصا وبياننا فيما خرمته مع تقدمه فانه
 ولا استحالة وقالوا انما لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسبة لانه بيان شدة وحكم المشيئين واحد قلنا لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وصفه بل ههنا
 فارق هو العقل فاجز عن ذلك المدة المقدرة للحكم فلا يصلح بياننا لما حتى يجوز نسخ به فانه بيان المدة للحكم بما ان التخصيص فانه بيان ان البعض غير صالح
 لتعلق الحكم وهذا يصح من العقل اقول واليه هو مقتضى بالاجماع وخبر الواحد والقياس لجواز التخصيص بما ابا بالاجماع ففي الكتاب ونسبة جميعا وما خارج
 الواحد والقياس فليجز الواحد ونفي الدلالة دون نسخ اسي لا يجوز شي منها اقل فان خبر الواحد كما يخصه شكله يشبه ايضا والالاجماع والقياس
 على تخصيص حقيقة كما اسي الشافعي تعالى فانه ظاهرا وقالوا اربا تارض اسي العقل والنقل فالترجيح للعقل تحكم اقول وحتم العقل على النقل في الدليل
 الاول فانكم قائم العاقل لا يبريد المحال وفيه انه لا ترجيح فيه للعقل هناك وهو فرض التعارض ولا تعارض هناك مع انه مناف لما لا يرد فيه من ان ما يحكم العقل
 بخروجه خارج كما مر فان فيه جميعا العقل وفيه ايضا انه لا ترجيح اذ لا تعارض فان الصيغة لم يتناول له لغة عند حمل الجواب ان التحكم محم بل العقل مستقدم فيه
 مس كالمجوزة تاخير المخصص عن العام بحيث بعد تاخير اخر فاعند اختصاصه قلنا فالشافعية قال الامام محمد الاسلام بزميني على اختلاف في قطعية العام
 فلما كان قولها عندنا وبالتخصيص لصير ظاهرا فاختص من القطع الى انظن فبيان تفسير ولا يجوز تاخير فوجب القرآن بين المخصص والعام ولما كان
 عنده ظاهرا محتملا للتخصيص والتخصيص ببقية ظاهرا كما كان فالمخصص لم يغيره من شيء بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قيل فيكون بيان تقريره ولا يجب فيه القرآن
 وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الظنية وان لم يكن مغيرا لوصف القطعية لكنه مغير لما يفهم من ظاهره من غير قرينة وهو العموم والاحتمال الذي كان عليه

طاهر بغير ظاهرا فانما يكون بيان تميزه بل بيان تعيينه في ذلك ان تقرر الكلام كما ان العام عندهم لما كان ثلثا محتملا للتخصيص احتمالا في العمل قبل البحث عنه حتى لا يتقوا عليه وتبطل الفدية في الكفارة فيكون شبهها بالجل فالتجمل كما يجب فيه التوقف الى ان يتبين المراد كذلك وجب في العام ايضا استلزامه المراد الا ان يتبين مراده في مجمل بيان من الجمل ومنها بالاستقراء لعدم تعريفه بالتخصيص وعدمه فيكون التخصيص غير الاحتمال لما كان قبل فمما يكون بيان تميزه بل بيان تفسيره وهو جائز في التاخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية نعم لو وجب العمل من دون اشتراط البحث عن التخصيص مع احتمال التخصيص كما في خاص خبر الوالد والمأول بالرأى وجب العمل مع احتمال عدمه كما ان آية من بيان التفسير فلا يجوز التراجع ثم انهم فرغوا على العمل بما لا يجر الامام انه يجوز تافيرا في تخصيص الثاني اعني تخصيص العام لغيره من فاية طحا كان العام لغيره لمخصص عندنا فانية ولم التفتيح فيسريح على انظر فان العام لمخصص وان كان ثلثا لمكن لا يتوقف في العمل بتجمل البحث عن التخصيص بل هو ظاهر في الافراد الباقية واجب العمل في التخصيص الثاني بيان تميزه فلا يجوز انما خيره ثم انما يصح عندهم من تجمل العام لمخصص من جملة كاشية الامام ابي الحسن الكرخي كما لا يخفى فتدبر لئلا ان العام بما يخصه غير المراد الكل لانه لفظ مستعمل مجرعا عن القرينة فيبادر منه المعنى انه قائما في كل شيء من تجمل للكل فانه لفظ العموم وليس من غير ان يكون مراد الكل كما قلنا في حكمه به مع انه ان كان خلاف المراد فراد وهو اغواء ولا داية ونقص الامامي بتاخير التفسير فانه يجوز انما مانع انه تجمل للكل من جهة انما ويجاب انهما وجبت العمل الى سماع الناس فلا تجمل فان المكلف يعتقد انه كما ان لا شيء يلبس به الى ورواينا في ولا تجمل ولا اغواء واصلا ولا يمل ورواينا في ولا تجمل لسيطة بخلاف التخصيص فانه مفيد ان العموم غير مراد من الاصل فهو فراد والعام بدونه افاد وجوب اعتقاد وليس حكما الهيا والعمل به وتبجمل بالجل المركب واغواء واضلال ان قلت يجوز المذهب في الحكم المقتيد بالآية في غير المكلف ان الحكم لا يدر فيه تجمل قلت اذا جاز شبهة فافهمنا ما بعد هذا الحكم ورام عليه انما يجب عليه اعتقاده ان حكم الله تعالى في شيء وقيد القابل لا يوجب بقا الحكم على هذا الزعم والاعمال على راسي لا يجوز نسخ الحكم بالآية فافهمنا فافهمنا عن اصوله بقرائنه وقديما بان الامام قلنا ليس بالصيغة هناك فان الصيغة كما كنس لباا الحكم ولا تجمل من الشارع وان احقة المكلف وداهه ففاد يراجع نفسه في الجمل ولا يتجمل فيه كما ان الفرق الباطنية ومعتوا أنفسهم فيه بخلاف الكل في العالم فانه مدلول اللفظ فالصيغة مع عدم اقران التخصيص بل فيه وهو غير مرادنا بل جمل انما نشأ من انزال هذا الكلام فلو لم تجمل فيه وهو يتجمل في مقابل العلم ان الدليل يجري في التخصيص الثاني اعني تخصيص التخصيص من الجمل ثم اشار الى توجيهه كالمات الشارح البالد على جواز تاخيرها وقال ولعل مراد المجوزين منا انما في التخصيص الثاني تافيرا في تخصيص التخصيص عن الاجمالي لانه بيان الجمل حكيمة والتمتاز فيه جواز التخصيص الى وقت الحاجة فالمراد بالتخصيص الثاني ان الكلام الوارد وبيان التخصيص الجمل والذليل من جهة حقيقة الا انه اطلق عليه تجوز الكون بيان له وفي حكمه ثم ان تحمل عباراتهم هذا التوجيه لا يخرجهم عن كمالا في تفسيره في الاطراف فيها السام الشافعية انما يجوز وما في التخصيص الى وقت الحاجة كما صرح به ما قبله في قول وجب يقول العام لكونه منقولا عنه وهم غير مطالبين بالاعتقاد بلعموم فان الثمن لا يلدت اعتقاده في الشرع ولا هو مطلوب العمل لان الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل في التاخير عندهم اتفاقا لا تجمل ولا اغواء واليقا انهم متعوا الاستعداد قبل البحث عن التخصيص فحال قيام احتمال نزول التخصيص لا اعتقاد مطلوبا ولا على فلا تجمل ولا اغواء بخلاف ما اذا كان العام منقولا فانه يجب اعتقاد واسم المقتدر فيلزم من ايجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو اغواء وتبجمل هذا الدليل البصري على قطعية العام فبنا على ذلك ان يقال في العام لمخصص ان ليس الا اعتقاد ومطلوبا بلفظه ولا العمل لكونه الكلام فيما قبل الحاجة فيجوز ان خير لنا القول فرق بين التزم لمخصص عندنا والعام مطلقا عندهم فان اوجبنا العمل بتجمل التخصيص فلو جوب بعدا لكتب به فافهمنا ليس العمل بهذا العمل في جزمين انزال العام من غير عقارنه امل في ما رفته فوجيد تجمل عليه سبحانه بخلاف العام عندهم فانه لو لم هذا الظن فافهمنا

الكتاب الثاني في الديات

متصلا موثرا في احوال الامام فان كانت اذا كان المسند ومن اجل الاتباع فما معنى قول نوح عليه السلام ان ابني من ابلي قال وقول نوح
ان ابني من ابلي بظن اياته فانه كان متافقا مستورا للحال عليه الى ان تميز الوحي على ما قيل القائل الامام علم الهدى الشيخ ابو منصور المازندراني
رحمه الله تعالى و قد اخبر عنه في حق النبي اذ وقع ارقه السب فقال ان ابني من ابي واصحابي في الاجتهاد و جاز على الانبياء و عنه ان الحق بشرط
عدم التفرار عليه ثم ههنا بحث فانه لا يجوز ان يكون ذابا بالبلبل فانه لا يجوز التاخير فيه عن وقت السجادة و ههنا قد تفرس وقت الاشتغال بالار
بالاركاب و ما قيل ان الامر مطلق عن الوقت فيكون وقت الاشتغال مدة العزم فلا يفرس ساقط فان وقت الاشتغال مجي سر المدق على سر الساقط
الكبرى من ان هذا بعد تفرق الابن و وقت الاشتغال قبله كما قص المدق على وقال اركبوا فيهما باسم الله مجريها و مرسمها ان ربني لغفور رحيم
وهي تجري بهم في موج كالجبال و نادى مناد من الله و كان في معركته يا بني اركب معنا و لا تس مع الكافرين قال ساروا الى جبل يعصين
من المار قال لا نعزم اليوم من امر العدا لا من رحم و حال بينهما الموضع كان من الغريقين فويل يا ارض ابي اركب و يا ساد اعلني و غيظ الماء
فقتلني الامر استوفى الله اليهودي و قيل بعد المقتول ان المسلمين و نادى نوح ربه الاله من مالى في هذه العتقة علم ان وقت الاشتغال بالار
بالاركاب هو وقت قومه السور و مجي الاله الكبري قيل و موصول الفرق و من ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه اخر فانه يؤيد و ليكن لزم اخر
المختص عن وقت الحاجة و ههنا تمتع اتفاقا فالاصوب ان يستعطف عن الجواب حديث بيان الاجال و يقال ان تميز فان المراد بالار
الاتباع و كان محتاجا بالقرينة و امره عليه السلام ان يركب الاله ان يكون كافر متافقا و على الاله على نسيب بالاجتهاد و تميز
بالاوه و لهذا فانه على السجادة و هو تفرق و المراد الاله القريب سببا و نسب القرينة ما كانت والابن و اخذ في المشقة و هو كان عالما بان المراد من
سبق الكفار لكن كان لظن هو عمر لم يهزم من العتقة و اخذ في اديا تميز بعد الاستشهاد و من سبق عليه القتل محتجا بامارة و لا ذنب في ذهابه و لا اجتهاد
كانت لم بعض الملاحة من الروافض و غيرهم فانه مما لفتهم امره و قد اشتغال به قصد اذ و حمل العراب و وجد الكتاب عليه ان حسنة ابا اركب
سبب القرين فافهم و ثبت و يمكن ان يقال انما يؤيد ان يانه كان كناية عن طلب الاله ان يسي من فاركب من اجار ان يته عذرية الاله الكبري فلما لم
يتمت و على ربه باين على التميز اياه لا اذ اهل موعود و النجاة و وعدك الحق من استراق الكفرة و نجاة المؤمنين بانه مات كافر فاستحير فيه
فما تميز المدق على تميز و اياه بالار اذ ثمان الرسل اربع بان يقدوا الكفرة و يلهم بل لهم ان تميز و انهم و غيرهم بالاداء و اياه و على حسن
حيث لا يمكن فيه الى التول بالنسار في الاجتهاد و لكن ياتي عنه قوله تعالى و ادعى الى نوح ان يول من قومك الا من قد آمن الا ان يقول التبادر
من التوم البعد و لا القريب المختص كالابن فهو مسكوت عنه و اياه علم معاني كتابه و الاسرار التي و قدت به و بين خواص عبادته و قالوا انما
تقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا نسي و انك منها مبين و ان نزل مختصا بعد امتراض ابن الزبيرى احد النصارى على قوله تعالى انكم و اتقيت
من دون الله حصب جهنم ان المسيح عيسى و النصارى و سائر حبه اليهود و الملائكة عبيد هم بنوا المايح مخلص يا ارحم الراحمين فان كانت روي انه عليه
سأله و اصحابه بالصلوة و السلام قال في وضع اعترافه اذ ملك هذه قوله ان الملائكة لا يغفل احاب بقوله و اسرف انه صلى الله عليه و اله و اصحابه و سلم قال
ارجمك بجهنم و انك الملائكة لا يغفل انما اصل لك انما قبل و تفرق بالار في كلام كبار شيوخنا بان المسيح و الغيوب و الملائكة من غير و انفس فان الملائكة ليس فيهم
بالحدث و هذا انما يصح على راسي من شخص بالغير المتكلم و ايا على ابيهم المشهور من ان ما يوم العقاب و غيرهم فاعلمنا ان اسمهم مطلقا للمعبودين و ليس
بل عمومهم انما هو في معبود الخاطئين و هم اهل مكة و هو الاصحاب كما ذكره و لم يزل فان الموصول انما هو في المصنفين بالعبادة فلم يبق في عيسى و الملائكة
و غيرهم فاخر اخصه و التفرق قوله تعالى ان الذين سبقت الاله تميز لما علم من عدم و قولهم او ايسس لبيان بعدتهم عننا فضلا عن الدخول فيه

تعلقا لتنته ان شفيار وليس النزل تجب فيه فبر وقاله اربابا قوله تعالى فان قد خصه بالرسول ولذي القربى كان عامتنا ولا لكل ذي قرابة
 فخصص واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل بعد زمان واجاب عنه المم ان القرابة وانما كانت عامة لكن المراد منها القرابة القدرية فهم غير داخلين في العموم
 وهذا ليس بشي فان بني نوفل وبني عبد شمس وبني المطلب كلهم في درجة واحدة من القرابة وبني المطلب داخلون فيه واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل
 ولهذا قال جبر بن مسلم واسير المؤمنين عثمان هؤلاء اخواننا بنو ابيهم لانهم فضلهم كما تكلم الذي وفضل الله فيهم كما روى الشافعي وابوداوك والنسائي
 بل الجواب ان المراد قرابة النسب وسواء هم لم يكونوا داخلين فيها فلا اخراج وانما هو بيان لتفسير ولذا قال عليه واله واصحابه الصلوة والسلام في جبر بن
 رض انما بنوا شمس وبنو المطلب شي واحد كبننا وبنجاب بن احابته كما روده وقالوا خاصا بقروبي اسرايل فسدت بعد زمان وهذا انما يتم لو كان النزاع عاما
 متناولا ليقين المطلق ايضا فان البقرة مطلقة غير عامة فلما كان الامر والابن بقره مطلقة اسي البقرة كانت ثم شئت فقيدت كما صرح عن ابن عباس روى
 مرفوعا ايضا وصح ان شاء الله تعالى فانظر **سلكه** تخصيص الى كم افراد اسي منتهى تخصيص ما هو قالا اكثر قالوا يجوز الى الاكثر وقصر لا اكثر بالزائد
 على النصف وهذا غير معتل فان افراد العام غير محصورة في الاكثر فلا يلزم كسوره فلا يلزم الاكثر وقيل تنهي الى ثلثة وقيل ينتهي الى اثنين وقيل ينتهي الى واحد
 وهو مختار للحنفية وما قال الامام فخر الاسلام ان العام ان كان جمعا فيصح تخصيصه الى ثلثة لانها اقل الجمع فالمراد منه على ما قال الشيخ ان العام الجمع المطلق
 ما يجي تحقيقه ان شاء الله تعالى لنا ولا يجوز اكرام الناس الاجمال وانما العالم واحد القفا فوجب اني يختلف فيه وكذا سائر الموصفات
 المقارنة لان الكل سواسية في افادة العطف فكذا في قدره ثم هذا الاستدلال انما يتم لو كان حكم المستقل وغير المستقل واحدا وهو في حيزه خفا بل اقران
 غير المستقل ليس تخصيصا وقصر عندنا كما لم فلا يقياس عليه ما هو قصر وان خصص بغير المستقل فلا يجزئ كذا لا يارعدنا فتجوز بين الحاجب الاكثر في بعضه بشرط
 الى اثنين فقط حيث قال انه بالاستثناء واليدل يجوز الى الواحد وبالمستقل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمستقل في الموصوف القليل يجوز الى الاثنين وفي غير
 الموصوف الى جميع اقرب الى مدلوله يحكم فان التعديلات الغير المستقلة كلها سواء وايضا يجوز انحصار الموصوف بصفة في فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء لا المكدور
 والافكار مكابرة فافهم وكنا تانيا قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الاناس قد جمعو لكم اسي لثما لكم والمراد بالناس الاول ليعمهم ابن سبيو والفاق
 المفسرين فاريده بالعام الواحد فهو منتهى التخصيص الجواب كما في شرح المختصر وغيره بان الاناس للمعمود فلما خصص له فلا تخصيص فلا يثبت المدعى نادر
 بان تخصيص كالعهد فانما اشتراطنا المقارنة في المخصص فالعام لم يخصص اريد به بعض ما يتا وله بدالة امر مقارن كذلك في المعمود اريد بعض ما يتا وله بصيرة
 بدلالة العام المقارن وروى بان لا شك ان المعمود غير عام حقيقة فلا يمكن ان يدعى ان ارادة البعض في المعمود ونوع من تخصيص العام فلم يبق الا ان
 التخصيص على ارادة البعض في صورة العهد وهو قياس في اللغة فلا يصح هذا واذا علم ان وقع هذا السؤال سهل فان من شرط العهد ان يكون له ذكر سابق ولا يور
 ليعم سابق ولا هو كان معلوم عند الخاطئين حتى تقوم عليهم مقام الذكر فلا عجة عند عدم استقامة المعمود متعين كما مكن في كون المراد فيها انظر ودعوى
 الاتفاق غير مسبوحة من غير نقل الثقة كيف وقد روى ابن اسحق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن ابى بكر بن محمد بن عمرو بن نزم قال خرج رسول الله
 صلى الله عليه واله وسلم لحرا الى الاسد وقد اجمع ابو سفيان بالرجعة الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قالوا ارجعنا بل ان نتناصلم لنكون على عقبيهم فلبثنا ان النبي صلى الله عليه
 واله وسلم خرج في صحابه يطعمهم ففقه ذلك ابو سفيان وصحابه ومالك بن عبد القيس فقال ابو سفيان بلنوا امجد انا قد جئنا الرجعة الى صحابه لنتناصلم فلما لم يكد
 برسول الله صلى الله عليه واله وسلم الاسد اخبره الذي قال ابو سفيان فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لم يكد انزل الله في ذلك الذين اتجاؤا اليه
 والرسول الايات كاتماها الذين اتجاؤا اليه والرسول من بعد اصحابهم القح للذين احسنوا منهم والتقوا ابراهيم الذين قال لهم الناس انه كذا في الدرر
 المشهورة وشكر روى عن ابن عباس رضي في الدرر المشهورة فانه ليل الاثم ان علاقة الحجاز مستحقة بين الواحد والكل وسلب الجبريات غير مشروطة في صحة

فقد برز قول الامام المخصوص في معنى اقل الجمع لعل زرعه انه انما يخص المخصوص وهو مقتضى قول الامام في ان شخص بمقتضى غير مقتضى وليس جهة ان شخص مقتضى
وبوجه ما اشرحه الامام في حسن الكرخي والامام عيسى بن ابيان في رواية ابي عبد الله الجرجاني في معنى العام مجازا وبوجه ان مقتضى على البيان وعندهم
ليس للمخصص الاستقلال بل لا يمكن انما يحتاج الى التفصيل بالتفصيل غيره لانه جري على اصطلاح الشافعي ثم اعلم انهم انما يقولون
بجواز ان المخصص اذا كان مستقلا فلا يغير من المقتضى وقال الجمهور العام لمخصصه ليس جهة خلافا لغيره الاسماء الامام والامام عيسى بن ابيان والامام عيسى
الامام ابي زيد واكثر معتبري مشايخي في المخصص مقتضى بل لا يخص منه بم الا انه قائم عند جهة مقتضى ومقتضى اذا كان المخصص مستقلا به باسقاط المخصص والعام مقتضى
كما كان واليه قال الشيخ ابو عبيد بن ابيان وقال الجمهور العام المخصص بمقتضى جهة مقتضى الا عند الكثرة الحتمية اذا كان غير مقتضى بل ليس هو مقتضى صاعدا عنهم فاقولوا انه
اي المخصص لم يغير مقتضى الا ان بعد تخصيصه كما كان قبل التخصيص جهة مقتضى لنا استدلالا لاجتماعه بالتخصص من العام بمقتضى كما استدلوا بقوله تعالى بوجه ما اشرحه
او مع كونه مخصصا بالاعتقال والبيان وان كان مقتضى المورث مسندا وبالعكس فقولوا او ما كانت اياكم من كونه مخصصا بالاختصاصية وقوله تعالى ان مقتضى
المستحقين كما قد مر كونه مخصصا بالاساس من مقتضى المورث المخصوص والامام في الاسلام استدلال على كون العام المخصص ولو لم يغير مقتضى انما يتم لو ثبتت
الاستدلال بوجه ما اشرحه فاقولوا انهم استدلوا بقوله تعالى وان مقتضى المورث مسندا وبالعكس فقولوا او ما كانت اياكم من كونه مخصصا بالاختصاصية وقوله تعالى ان مقتضى
من الدين انهم لم يغير مقتضى الا ان بعد تخصيصه كما كان قبل التخصيص جهة مقتضى لنا استدلالا لاجتماعه بالتخصص من العام بمقتضى كما استدلوا بقوله تعالى بوجه ما اشرحه
سنة انه منها ام لا ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حليمة حليمة وكثيرا من التبع المتركة كيف قال فاقولوا الربوا والربوية ولو كان الربوا غير معلوم لما امر بالانقضاء عنه وعلا
فيه شبهة فتدبروا في انفاء التناول للباقي بعد تخصيصه بالمانع من العمل وهو اى المانع الاجمال كونه راجحا في التبادر والادعاء المخصوصين بالمبينة فانه يقتضي مجازا
والنا عصبان من قبل الامام عيسى بن ابيان ولا يكره فاما ما ذكره واحد من بني تميم فاقولوا لم يكن جهة لما حكم بالعصيان واستدل على الجحيم بان دلالة على فخر ولا يكره
على كل الالة في اخر سنة والالاسي وان توقف لزوم الدور على اعيد توقف دلالة كل على اخر والى كل على تقدير توقف بعض معين على بعض معين اخر فتدبروا ولا تترك
واذا لم يتوقف ولا لكل على دلالة الاخر فالدلالة على الباقي لا يتوقف على الدلالة على المخرج فيبقى الدلالة فيبقى جهة مواجبه بان وفرا المبينة وهو عبارة
عن التزام بين الشئين لا يمتنع مع ما يوجب ان الاما وان امكن بعدل احد بآدرون الاخر كما على طرف واحدة وهما يتجاوزان يكون بين الدلالات على كل
فرد وورسبته وتلازم فلا يوجد الدلالة على واحد به ومنها على اخر فلا يتم المساواة لو ثبتت في الطال التزام بين الدلالات بانه لا يغير مقتضى تخصيصه وتبنا وربون
البعض فلا تلازم عاد الى الاستدلال بالتبادر واستدراك ابطال التوقف بالدورا والتحكم كما لا يخفى واما الطلية فلان اى المخصص يتضمن حكما شرعيا والاخر ليس
التعليق فيجوز ان يكون معللا لعل كونه موجوده في البعض الباقي في العام فاما في اقل قياسي يخرج مقتضى اخر وبه احتمال فاشترى عن دليل فليس العام الا ان
كما كان بل لم يكن قبل احتمال التخصيص ناشيا عن واصل فالان نشا وقول لا يقترب فانه لا يدل على ان كل عام مخصص يكون ظاهريا فان العام المخصص
يجوز ان يكون في خبر ومخصص ايضا فلا يتحمل التعليق او التعليق انما يكون في الانشاءات ككلمة التوحيد فان عاجها مخصص بالاستدلال وحي طرية فتدبروا
الاجاب بان كلمة التوحيد على عرف الشارع لانه لا يرد على المتناقض في المثال والاشكال انما يكون لكل خبر فانه غير صالح لان يعمل فالخروج في الجواب التخصيص بالمانع الواقعة
في الاحكام الشرعية والابدية والاستدلال قرينة عليه فتدبر في التمثل كلمة التوحيد الشارة الى ان اخبار الظنية في الكل من العلوم المخصوصة سواء كان
مستقلا ام لا على خلاف راسي الحقيقة فانهم انما يقرءون بالظنية في المخصص بالكلية مقتضى فقط وهذا موضوع تفصيل غلبها على وجه فرق الظنية على ما عطي بالعبارة
برجسته فاستدل عليك من الحق الصريح فاعلم ان الشرط والعنف والنافية يدل البعض لا يغير حكما شرعيا فانما حكم العام فلا وجه للتعليق الموجب لتوقع الاحتمال في العام
والاستدلال استنباطا فاعلم فيه مستعمل في اليوم وقيد باخر اربع البعض فيهم معنى مركب يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي لا يربطه حكم الحكم

عليه وغيره من كون الاشتراك بينهما الباقي بعد الاستثناء ولكن في ذكر العام اخرج البعض والتعيين المقيد عن الباقي اشارة الى ان المستثنى منصف
 بمركب مخالف للصدر فليس حكم الصدق في الباقي هو توقف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم فكذا حكم مقتطوع وحكم المستثنى ايضاً مقتطوع لكن في ضمن
 الحكم فكذا يصح حكمه لعدم وجوده في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه لعدم وجوده في الباقي فان فيه ابطال القاطع وبهذا الوجه اليم ظاهراً عدم قبول التعليل
 الضعيف والشرط والغاية وان الاثبات حكماً من الغايات لا يستلزم ان الكلام يستلزم فانه ليس العام مقيداً بل هو مقيد للحكم الشرعي الخالف لعموم العام لا لعمومه
 لما بينته قريته على ان المراد بالعام بعض افراده فانه العام الحكم متوقف على اعادة الموضوع الحكم على الايمان ولما اخذت بعد اعادة وتعليل
 اعتبار الحكم بخصوص الالف العام شيئاً والتعليل متعارف الحكم بخصوص الالف في العام على سبيل انه لا حكم في هذه الحال واذا ثبت التعليل فتوجب في الباقي تغير
 ابرزت بعض آخر بالتعليل ولما كان التعليل محتملاً لوجوب الاحتمال في العام فلا بد من تغير كإمامهم وبهذا نثبت ما قبل انما لا نسلم تحت تعليل الموضوع
 لعدم خروجه عن العام بعضاً اخر وكيف يصح ومن شرط التعليل ان لا يوجد له من مخالف في المقيس بهذا العام موجود وذلك لان العام لا ينفك عما قبل اعتبار
 الموضوع لان اعادة وتوقف عليه...
 اعادة الحكم فيصير تعليله كما...
 الحكم على الصدق في المقيد...
 النقض باذا كان الكلام المقيد بمركب مخالف لحكم العام لكن في غير ما يتبادر له العام كما لو قيل حل البيوع وخرم الميتة يحل التعليل بعبارة توجد في بعض العام
 فيخرج النقض وذلك لان العام غير متوقف هنا على حكم الفارق التعليل بل مقيد للحكم بالوضع فكذا يصح التعليل المذكور بالابطال القاطع وشيئين كما انهم ينسبون
 ايضاً في ردود ان نقض كذا ليس بالتعليل كذلك العام فيلزم نظرية الموضوع باحتمال العام التعليل المخرج لبعض افراد الموضوع وذلك لان حكم الموضوع قد ثبت
 او لا حكم العام متوقف عليه وثبت بعده فلا يصح تعليله بوجه تغيير حكم الموضوع الثابت وان كل ايضا متوقفاً ما قبل ان نذكر جواز تخصيص العام الموضوع من
 الكتاب بالقياس وخبر الواحد ولا يجوز ان تخصيص خبر الواحد بالقياس ابتداءً فقد جعلت في العام اضعف من خبر الواحد ومساوياً للقياس او اضعف
 منه وبه الا يلزم من ذلك فان غاية الزعم من ذلكم نوعاً وخرجه احتمال ضعيف فيسبب اما وصول الضعف الى بناء الحد فلا وذلك
 لان الزعم من ذلكم وقوت الاحتمال فيه من التعليل والقياس فليزم مساوياً لايادى لضعفه من خلاف خبر الواحد فان الضعف فيه في الطريق لا في الدلالة
 ولا يكون القياس سبباً لايادى في العام كذا ينبغي ان يدعى في المقام فاحفظنا فانه محقق بالخطا ولعلنا لم نكن في الكلام لما ذكرنا في كثير من اذهاب من عدم
 شذاهما اوردوا الحنفية من ابيان حتى سمعت بعض اهل العلم الاعلام الشارح بالبيان يقول انها مقدمات شرعية لا نقضاً لغيره من شذاهما من هنا سقط
 الاستدلال بالشع العام الى الحسن الاخرى من ان عدم العلم بالعلم موجب جهالة في العام فلا يدري ما لم يكن لان التعليل ليس محققاً انما هو محتمل فالاورث الا
 احتمال خروج البعض لاخر فوجه القطع وعدم العلم حتى يورث جهالة فيه فذكر قال الامام محمد بن اسماعيل بن خلف بن شاذان الاخرجه البعض الى الاخرجه من ضمن
 بعض افراد العام من الحكم من به الامور وبما ومنه الحكم على الباقي كما في الاشتناء وشبه ذلك لا يستلزم الياسي كقولنا هذا الموضوع كلاً مستقلاً فاذ كان الموضوع
 مجزواً لا يخل فكذا الموضوع شبه الخارج بطلان الخارج المبرور فكذا لا يشبهه وبطل العام بهالة لثبته الاشتناء المتدري جهالة الياسي لغير العام مجزواً لجهالة الباقي لجهالة
 الاشتناء كذا الحكم لثبته من الموضوع واذا كان الموضوع سلباً شبه الخارج بطل العام بهالة لثبته اي تعليل الموضوع كونه كلاً مستقلاً كذا الخارج فانه مستقل لا يادى كما
 يصح تعليل الخارج ايضاً تعليله واذا صح التعليل وهو غير معلوم فلا بد من خروجه بمجمل المخرج مجمل الباقي شبه الاشتناء فيسبب قطعية كما كان
 لان الاشتناء لا يغير الحكم كما كان عليه قبل من القطعية واذا اقتصنا احد الشبهتين البطلان بالقطعية في صورت الجهالة والعالم والآخر القاطع كما كان

بما لا يشك في صحة

فأما بطلان العام من كل وجه في الوجهين لأن كل ما كان ثابتا لا يثبت بالشك بل نزل من القطعية إلى الظنية فليس يثبت بالشك فيظهر من مقتضى العلم دون
العلم وفيه نظر ظاهر لأن شبهة الناس ليس في الموضوع الجوهري لا لاختلاف المعنى وليس في المعنى مشابهة كيف والناس في ما يقع بعد ثبوت الحكم وبهنا
من بدرا الأمر الحكم على الباقي كما في الاستثناء والعام مع المخصص مثله الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في الجوهري فائدة عامة في العلوم والجوهري
وبعضهم تجا وزال الحدود فخر في سور الأدب وقال هذه مقدمات شعرية لا علمية وتحقق كلام هذا الجرح الامام النازع في الفن ان المخصص كونه كلاما مستقلا
غير مترطبا بالصدر تخصيصه ليس الا لانه مفيد الحكم فحالت حكم العام في بعض الافراد فيفهم منه ان المراد بالعام سومي ما يتناول له هذا تخصيصه لاجل المعارضة
كما ان الناس في بعض الحكم لاجل المعارضة وهذا شبه مضمون وليس كالاستثناء فانه تأكيد للمستثنى منه ووضع لفائدة الحكم على هذا المقيد ويفهم ضمنا الحكم
على غيره الذي هو المخرج ثم ان المخصص حكم ان الحكم على بعض افراد العام من بدرا الأمر كما في الاستثناء الحكم على الباقي المتبقي بهذا المقيد ففي الجوهري
شبهة الناس يقتضيه ان يبطل المخصص لان المخصص لا يعطى معارضا ولذا يبطل الناس الجوهري وشبهة الاستثناء يقتضيه بطلان العام فلا يبطل بالشك بل يثبت
في الظنية فان قلت كيف لا يعطى المعارضة فحين قال اقل المشركين ولا يقتل البعض الميعين منهم قلت على هذا يلزم ان يصح الاستثناء ايضا وقد نهوا عنه في
الماوم بالعكس كما قرر فظهر ان هذه مقدمات علمية لا شعرية فاصلا ثم ان يقول بان صحة التعامل ببطل العام لعلته تنزلي جرحي على تسليم ما بنى عليه
الامام الكرخي والافتاح التليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم ادور الشيخ ابن الهام ان القول ببطلان العام لجهالة القياس المخرج الموجبة للجهالة
في الباقي لا ينافي على رايه فانه رافضا لا يبطل العام بجهالة المخصص اجاب بانه بناء على المنع بالنسب بالعام قبل البعث من المخصص ولو كان احتمال تأويل
العمل حتى قطن انه لا تعليل هذا وهذا لا يرد فانه لم يقل بان العام يبطل بهنا بل انما قال ان هذا الجرح لا يقتضي بطلان العام وهو رافضا
لم يقبل القول ان مقتضى الجهالة في الجوهري ذلك لكن لا يبطل المنع آخر يقتضيه بطلان هذا الجوهري وما افاد في الجواب غير مضمون فان التوقيع في العام على
المبحث عن المخصص لم يقل به منا احد كما تلوح من الاسرار وان شئت ان يقرر الكلام نحو اقرر فعل ان المخصص الجوهري يبطل في نفسه لعدم صلوحه معارضا
للنفس العام لكن يورث احتمال الموضوع فليثبت قطليا والمعلوم يورث الاحتمال لاحتمال التليل لكن الاحتمال لا يبطل الوجود فافهم اتباع الشيخ ابي ثور
قالوا يبطل العام بعد تخصيصه بالحق الى الواحد مجازات حملة وليس شي منها اولى بالارادة فكان مجملها وهو ليس حجة قلنا ذلك امي الاجال اذا كان
المجازات مساوية ومنها الباقي بعد تخصيصه لانه اقرب الى الحقيقة ويتبادر الذهن اليه كلام العام المخصص مجاز عند جماهير الاشاعرة
التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري ومثله المعتزلة وقال الحنابلة واكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام شمس الامية الشافعية من ان العام المخصص
حقيقة وقال امام الحرمين من الشافعية وبعض الحنفية ومنهم صدر الشافعية العالم المخصص حقيقة في الباقي مجاز في الافتقار عليه الا ان عند هذا العدد من مضمون
بما اذا كان مخصصا باستقلال المخصص الاياه وروى عن الشيخ الامام ابي بكر بن الجصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية العام المخصص حقيقة ان
سببه غير مخصص وروى عنه كما نقل الحنفية وهم ينقل هذه ما جدر فانهم اعرف بذهب شافعية لا سيما بطلان العام المخصص حقيقة ان كان الباقي جمعا و
قال ابو الحسن المعتزلي وبعض الحنفية العام المخصص حقيقة ان خص بغير كسرة في وان خص بمقتل مجاز وما عرف خلاف بين الحنفية في ان العام المقرون
بشيء او صفة او غاية او استثناء ليس مجازا البته وانما وقع الخلاف فيما خص بمقتل فلفظا البعض ليس في موضعه قال القاضي ابو بكر الباقلاني من
الشافعية العام المخصص حقيقة ان خص بغير ما مجاز وقال عبد الجبار المعتزلي على ما شتهر منه العام المخصص حقيقة ان خص
بشيء او صفة وان خص بغير ما مجاز ويلحق حقيقة ان خص بلفظ مجاز ان خص بغيره كالمقتل والحس او العادة فانه ثمانية هذا هو لنا حقيقة في الاستقراء انظر
عند كل من رايه ان له صيغة فلو كان الباقي ايضا حقيقة بعد تخصيصه لزم الاشتراك للفظ بين الكل والبعض هذا خلف لما جاع على بطلانه ولان الاستثناء

خلاف الأصل والمادة بزم اشتراك لفظي فإن غير موصوفة كانت تقتضي إلى الواحد ومادة قد من المتيقن إلى الاستغراق غير موصوفة والحقول يجوز
الاشتراك بين الكل والاشترار المشترك وكس مراتب التخصيص من أفرادها ويكاد يقال في الحقيقة فيه حقيقة لا من معنى قال الكلام في الثاني الما لا يقع
على البعض بمفهومه واللائي كونه حقيقة فيه الوصف لتعدد مشترك في واقع وهذا دليل لا يتم في الحقيقة غير موصوفة بل بأنه ليس العام فيه مقصوراً على
ومستعمل في معنى في الواقع الأول وهو الكس الأول فلا بد أن مشتركاً في الواقع الثاني العام في الشرط استس في الكل وفيه وبين
الحكم التلويح كون لا يجرى الجزاء في بعض الأفراد فقد ان الشرط في الثانية العامة استس في الكل والحكم على الأفراد التي قبل الداء وما اعتبر
هذه النفس بالثانية ثم اعتبر موصوفة في أفرادها القيد وعلى كلاً التقديرين لا قصر والاستعمال في معنى ما فرض له من الداء في الاستصحاب العام عام والحكم
بالصدق عليه القيد بأخران البعض وفي العينة العامة الوصف لما يعلل له البس القيد بالصدق في دل البعض العام مستل كما كان كلاً من
بالحكم البديل وقد مر مره وثاناً واعتراض أولاً كما في سلك الجزئية بأن ارادة الاستغراق في العام الموصوف سابق وخروج البعض حكمه من
فلا اشتراك ولا مجازاً قول في وقد ان اراد المشرع بقوله ان اراد الاستغراق بأن ارادته لتقاربت بينه على الكل في كل مجازاً كذلك قال
تقبل الحقيقة بأن فلا يجرى الجزاء وان اراد ارادة الاستغراق استعمالاً بان يكون مستمداً فيه فاشكال الحكم في العام الموصوف على البعض
والعبرة بالاستعمال الذي يكون مناطاً للحكم فلو ارادة الاستغراق استعمالاً بل البعض الجزئية والاستصحاب العام مستل على أنه لو كان
مستمداً في الكل مع كون الحكم على البعض يقتضي ضرورة ان الحكم على البعض يتم بأكثر من ارادة البعض المستعمل في ان ارادة البعض الآخر منه مستوفاه
واجباً بان المراد الشق الثاني العام مستل في الكل ثم اخبر عن الجزئية الموصوف ثم حكم على الباقي ما حكم على البعض الا حتى عبر عنه بالكل الجزئية
عنه البعض وبعبارة اخرى مثل بذائل الكفاية فان بينهما كس في كون مناط الحكم شيء مشترك في الجزئية مثل طول التجر وكذا هو في المذكور العام و
المعتق بالحكم البعض بل انما المقتضى وهذا طريق إلى التفسيرية آخر طول من التفسيرية ثم اخبر بالجزئية مستمداً بل است واثبت حاجتها لمطابق
للتجربة والاول قصر والثاني التلويح فانه في الجزئية وهذا ما يتم في الاستصحاب وسخو فانه لعدم مستمداً فانه راجع تحت القاعدة ليع في الحكم العام
مع التفسيرية يعبر عن الباقي وهو دال عليه ولان المركبات بالوضع النسبي لما قلنا او بطريق الكفاية كما قبل والامستقل فلا يصدق ذلك فيه فانه
ليس مرتبطاً بالعام بل مقتيداً لمعارض حكم العام في بعض الأفراد عليه مع المعارضة بقرينة على ان الحكم في العام على البعض التفسير
المتناول له هذا المقتضى فبالضرورة ان يكون العام مستمداً في البعض فقط والالزم للضرورة ولما وايضاً ليس الاستعمال الا انما يقع على معنى
ليكون الاستصحاب منه مناطاً للحكم ولا شك انه هو البعض في اللفظ مستل فيه والمقتضى المستقل قرينة عليه فتدبر وتذكر واعتبر من ثانياً بان ارادة
الباقي في العام الموصوف ليس كوضع استعمال ثمان غير الوصف الاول للاستغراق والاستعمال فيه بل ارادة الاول والاستعمال به بخلاف
المشتركة فانه في ارادة البنية الاخر بالوضع الاخر وبخلاف المجاز فانه باستعمال الجزئية استعمالاً بحقيقة ووقع بان الكلام في ارادة الثاني في معنى ارادة
الكل كما كان قبل التخصيص ارادة الكل وفي ثمنها ارادة البعض بل الكلام في ارادة حقيقة لقرينة التخصيص قال الكلام في المقتضى من
العام وثاناً معنى ثمان لا بد له من استعمال ثمان فاما كان للوضع فلا مشتركاً والا فالجواز وان قرر بان التخصيص استعمالاً في الكل وحكم
على البعض كما قرر في الاعتراض الاول فنية ما قد عرفت من انه يتم في غير مستقل دون المشتل ولذا ان يقرر الاعتراض بان الاستعمال
في المعنى عبارة عن ارادة من اللفظ ليكون مناطاً للحكم والباقي كما كان يوصف من اللفظ حين الاستغراق ويحكم عليه بالذات ثمان الحكم
المستل في العام متعلق لكل واحد واحد من اعماده عاية ما في الباب بان مع ارادة ارادة بعض اخر متعلق الحكم كما كبد التخصيص استعمالاً

في الباقي بالذات وهو متساو الحكم كذا لك الامة مستقيما الحكم على بعض اثاره بالخصوص وهذا لا يخبر الله استعمال الاول في الباقي واذا لم يتعد الاستعمال
والوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر المبررات التفتية فان فهم الجسدية هناك في ضمن الكل وليس متساوا الحكم واذا اريد الجسدية لخصوصه صار
متساويا بالذات ومتساوا كذلك فاختلاف الاستعمال وذلك ان تجيب عنه بأنه في الاستعمال الاول كان مقصودا ومنه ما يكون متساوا الحكم الثابت للكل على
الاستغراق وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل والآن بعد تخصيصه فاستعماله فيه واردة الباقي منه انما هو ليقتصر الحكم عليه ويسمي الاخر
مستلزما ومنه ما في الحكم المتماثل فهذا استعمال متماثل للاستعمال الاول فان كان يوقع اخرنا للاستعمال لازم والافان لما زنا فافهم ولا عترض من اننا كما قال
الامام شمس الائمة السرخسي ان الصيغة للكل فانه موضوع له وبعد التخصيص لبعض هو الكل فتحي متساوية فيما وضعت له فلما اشتركا ولا يجوز اقول هذا مستغنى
فان العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة وعرفا ولذلك اسي لكونه مستغنى لما يصلح له لم يكن الجمع للمعنيين عاما واذا كان مستغنى لما يصلح
لما شتر في البعض لم يكن غير الموضوع له لكان مستغرقا وتوجيه كلامه بان العام موضوع للاستغراق جميع افراد معنى اللفظ ان طلقا فالاستغراق لجميع افراد طلق نحو الرجال
وان مقتضى الجمع في مقتضى نحو علماء البلد والعام المقرون مع تخصيص مقتضيه باللفظ متساو لجميع ما يصلح له اللفظ المقتضى بهذا القيد نحو الرجال والعلماء والرجال الا العلماء
لا يتم الا في غير مقتضى بهذا التجويد بالامام لاراه مخصصا وكلامه انما هو في العام مخصصا لا يستعمل بقيد الجانبة ومن واقف من شاذية والفتها قالوا ولا التمس اول
لما في بعد التخصيص باق كما كان قبل وقد كان حقيقة قبل فهو حقيقة الان قلنا لا نسلم ان التناول له باق كما كان قبل بل كان التناول قبل له
مخ غير فانه كان لكل والآن التناول له وجوده فيقبل هذا اسي كون التناول له وحده لا يغير صفة متساو له لما يتناوله وانما لغيرتنا وله للمخرج قلنا لا نسلم
انه لا يغير صفة التناول بل تقول هو غير لان ذلك التناول كان في ضمن الكل اجمالا وهذا اسي التناول الذي بعد تخصيصه له بخصوصه ثم انه
لو كان الاخر لما فكر لكان الانسان المستغرق في الحيوان حقيقة لانه كان متساو والآن ايضا متساو ولم يتغير صفة التناول فانهم قد ذكرنا مسلفنا فانه
ينفك كثير او قالوا انما ياتي في الباقي بعد تخصيصه الى الفهم وهو دليل الحقيقة قلنا لا نسلم لانه يسبق الى الفهم عند الاطلاق بل يتبادر في الحقيقة
وهو دليل الجواز وتحمل ان يحرمها رضى قبل ارادة الباقي معلومة بدون القرينة فانه كان كمنهوا قبل ايضا والبا المحتاج اليها عدم ارادة المحرمة
فالباقي متبادر وهو دليل الحقيقة ويخرج بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه لا ارادة الباقي في ضمن رادة الكل وهذا اسي ارادة الباقي
بخصوصه لا يعلم بدون القرينة وهو علامة الجواز فتدبره ثم يذكر الفرق بين استقلال وغيره حتى لا تلتط قال الامام في الاستعمال الاول العام ككثير الاحاد
فكل رجل بمنزلة كبرياء وكبر الى غير ذلك من الافراد الا انه وضع العام له ليس بل القيد وفيه اسي في تكريرها لا يحد اذا بطل اراد البعض لم يصير الباقي
محتملا عند الفهم فاما ليس العام شيئا اسي في تكريرها لا يحد من كل وجه بل في لقادة المعنى فقط وكيف وفي التكرير الفاظ مستعدة مستغنى منها
مستعدة وبطلان ارادة الموضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الاضافات في العام استعمال واحد بلفظ واحد فاذا بطل ارادة البعض لم يستعمل
قطعا اقول قلنا ايضا القيد فيه فانه لا يتركز الجواز من حيث الافتقار وقد كان اخلا في المبرر بل ينافي كما لا يخفى فان في تكريرها لا يحد اذا بطل ارادة البعض لم يصير
الباقي مجازا صلا فكذا بهما ولذلك يقول به بان العام ككثير الاحاد الا انه اذا استعمل البعض فتدبره وجهد الافتقار المعنى قلنا في حيثان شيئا ان بعض الاحاد المذكورة بهذا
الحقيقة حقيقة حيثية كونه مقتصر عن بعض اخر وبوجه الحقيقة مجاز ولا يلزم الجواز به حسب الافتقار كونه مستغنى لا يحد حتى تكلف بيان كما يفهم من التحرير والجواب ان الباقي
بالحيثية الاولى بل هو مدلول مطابق للفظ غير ان الاشتراك كونه موضوعا لكل الية واللا يلزم الجواز لانه غير موضوع له ثم قال الشيخ ابن العام ان منه مخالفا
للأجانب طان انظروا احدا بالذات الى وضع واحد معنى واحدا لا يكون حقيقة ومجازا سمعا فافهم قال ابو الحسن لو كان الاحتمال بالايستقلال يوجب
تجزئة العام لزم كون المسلم للمعروف مجازا ببيان الملازمة ان غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقتضى به كما كان

لان القين يستفاد من الاثر ملوا وجب التقييد بالتزوية لا وجب في العمود وقد مر من الكلام ما يشي لان هذا المرام مما جيب به من اتفق الما من ذلك
 هذا العام انما صار مجازا لكونه متعلقا في قراءه وضع له وهو البعض بخلاف المهور فان الاسم باق على معناه والقيين يستفيد من الاسم فاستطاعا في قول
 لك فيما سبق ان العام المقترن بغير المستقل باق على معناه والا انه مقيد بغيره غير مستقل يستفاد منها مفهوم تقييد في البعض على البعض الا في قوله
 هذا البعض فلو كان فيه تجوزا لكان من جهة التعقيد وهو موجود في المعهود بعينه فان دخول الاسم على معناه وقد تقييد بالقيين يستفاد من الاسم
 فيستفاد بعينه مركب تقييد في البعض على فروع معين او افراد معينة فمقدروا الجواب عنه كما في المختصر بان الجبرع المركب من الاسم والعام هو الدال
 على القين المعهود وكل من جزئية كذا ومن يبدلان الكلمتين من شدة الاشتراك صارتا كلمة واحدة متحدة لانهما العلم بانها كلمتان موضوع كل منهما
 لشيء مجزأ باعتبار معناه لا واقعية كمن قال انهم باق يكون الدال هو الجبرع من العام والمخصص على النقل عن المعتزلة انه نقل هذا العام في صورة
 التخصيص ليس حقيقة بل مجازا ومجروح الما من من العام والاستثناء حقيقة فانهم ان هذا القول لبس في بعض لعل مراده ان العام في صورة التخصيص
 ليس حقيقة في الباقي ولا مجازا فيه فانه غير مستعمل فيه بل في الكل وانما الحقيقة غير مجروح العام والاستثناء اذ فانه موضوع للباقي بالوضع النوعي الذي
 لم يكتبه مقدر بل قيل في الجواب ان المذهب البعدي صنفين لنفس قبل دخول الاسم في التسمية والمعهود فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام ان
 وضعه ليس بالكل فلا يخفى فانه لانه ليس الاسم موضوعا لمعينين بل بالالزام الاشتراك بل الاسم موضوع للقيين الاسم المعهود فيحصل من المجموع
 المعهود وكذا الانسان وفيه ما يلزم بالمثل ولانا سلمنا ان العام موضوع لكل لكنه مستعمل فيه والاخراج من الاستثناء فيحصل من المجموع معناه
 وبعد العمل يمكن ان يقال شبه في العام القارن بغير المستقل ثم ادوا ان تحقق الشيء في وضع العرف فقال وان كان لا فرق بين المعرفة والمعرفة الا
 بالاشارة الى المعلومات في الاولى بعد مواساة الثانية وتحقيقه ان الاسم موضوع للجسم من حيث هو الاشارة انما هي من التوزيع وادوا في علم العام
 الموضوع للاشارة واسقطا التوزيع قال الاشارة وصار الجسم مشارا معهودا فالعام ليس الا للتعريف الجسم ثم قد تقييد للاشارة بغير
 المقام الى حقيقة المعية المعهود وقد تقييد الى حقيقة قد تقييد الى جميع الافراد وقد لا تقييد الفردية اصطلاحا حيث يتعين المقام كذا
 قال اهل العربية وعلى هذا تقوم العرف بتعريف الجسم انما يشاء من المقام ونشأ من المقام تحيل وجبين احدهما ان اليمم الجسم المشار اليه من
 العرف وليعلم حقيقة في كل الافراد من قرينة خارجية وهي المقام ومنها باطل قطعا وان ارتفع في اكثر علماء العربية فانه قد تقييد للاثبات
 الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من المهر بنفس اللفظ على عموم الاحكام ولم ينظر الى استدلال اخذ يدل على ان الجسم المحكوم عليه
 مستحق في الكل بل انما حكموا لانهم العام العموم بنفس اللفظ فقط الثاني ان يكون المحرف بلام الجسم مستقلا في العموم مجازا وهذا ايضا بعيد ولا نقل
 من احسن العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجسم اية ولم ينقل بل الذي لو انما هو علم العرف على العموم من دون حاجته
 قرينة والعلية صغرهم الى الجسم انما كان لا صارف من العموم ان عدده من لصيغ الموضوع له والعاودون هم اهل الاصول قاطبة من تخفيفه
 والشافعية والمالكية والحنابلة على الظاهرية يفرونه اليه بديل ولا لا واضحه على بطلان راي اهل العربية فانهم اشد مباراة من اهل العربية
 في القول بالخالف لاجل اعلم باطل البنية ثم اشار الى ما قيل فينا ويل الاجماع لقوله الا ان يقال صار العرف بالعام حقيقة عرفية في الاسم
 فقد برهنا قال اهل العربية باعتبار اصل الموضوع وهذا ايضا بعيد فان الوضع انما يعرف بالاستعمال والتبادر وادوا جاز حمل التبادر على
 كونه منقولا حقيقيا وفتح هذا الباب السد باب العلم بالوضع قال المسم في الجاشية اقول يمكن ان يقال ان المعارف في الوضع العام
 للموضوع لا الخاص وان كان الموضوع له حقيقة لم يفتقر الى جعل له للوضع لكن يجوز ان يكون كليات تحتمل جزئيات

بالحقيقة

و ان عرفت ذلك فليدرك ان يكون لام التعريف من هذا القبيل فانما مع اشارتها الى معلومية لمهية تتفرع الى اقسامه المعروفة و يحسن ان يكون لكل اقسام
معاني وصفتها و على هذا عموم مدلولها كعموم مدلول كل والكثرة الواحدة تحت اللفظ وهذا وان كان لكفا لكنه اوفق بذهب اهل العربية و علماء الاصول
التي و لعل سبب التكلف ان اللام لم يمتنع بوجه التعريف المدخول فقط بل له مع استغراق الاحاد والمجموع و بهذا اختلف الطوايف اقول
اهل العربية ثم على هذا يكون العدد الاربعة والاشارة الى ان محض من الموضوع له و بهذا متوجه قواعد الاحول والتميز المتبع ان المحل عليها
فيما انما يستقيم العدد والاستغراق ففهمها بالقرينة ولذا لم يخل عن احد النظم في جواب المستدلين به باطلا واحتمال واحد منها فافهم ان الاعم في
حالة التكميل لا محض او للفرق المنتشر في حالة التعريف اذا لم يكن هناك مسمى لجميع الافراد استغراقا لتمامه لال الصحابة به والمصالح الكلام
اهل العربية يستحق ان يقال في حقه و لعل العطار ما افساد به هذا والعلم الحق عند علماء الغيوب وقال القاضي مثله اى مثل ما قال ابو بصير
الا ان الصفة منه كما ان الظاهر كما انها متضمنة لمحل الخمد من به حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال اشار الى توجيهه فقال
وحقيقة ان تخصيصها ليست لفظية بل من خارج والمختص منه خارجا رتبة وعدم كونه لفظيا بدليل ان الصفة قد تشمل جميع افراد العام فلا يكون التعريف
نفسه تخصيصا بل تخصيص منه من خارج كذا في شرح الختمة اقول ليس الامر كما ظن به بل تخصيص بها لفظية لان التعريف لقيده و هو عند الاطلاق ومن
البين ان التناول حال الاطلاق اكثر منه حال التقيد فان قلت يجوز ان يكون التقيد باعتبار العقل فقط و قد يكون الصفة مساوية للموصوف
قال فلما يكون التقيد اعتبارا فلا يقاس عليه على انه منقوص بالشرط فان قيل يكون مساويا للجزء فلا يكون اختصاصا بتخصيص رتبة من خارج ايضا فلا يكون
اقبال وقال شيخ ابو بكر المحض الراسي الاستغراق في العام خير شرط فيكم في انظام الجمع فيكون حقيقة فيما يقع اكثر من اثنين كذا اقل الحقيقة الشائعة
تقلد اعتماد العام بالتشمل لغير المحصور فاذ لفظ غير محصور يكون حقيقة وعلم من هذا الكلام ان قول هذا الا نام ليس الا في لفظ العام فهو ليس في
هذا انما في شئ فان الكلام منها في صيغة العموم لاني لفظ العام فايراد قوله هذا في صدر المسئلة غير مناسب بل ثم المحصر متصل كان غير
متصل فمتصل ان كان مستقلا هذا على مذهبي الشافعية اما عندنا فافهم من هذا انما هو الثاني فقط والاول خمسة الاول الاستثناء المتصل بالقطع
لاختصاصه في اول اخراج فيه لوجبه علم انه اختلف في اطلاق لفظ الاستثناء عليه اى على الاستثناء المنقطع فقولنا الاستثناء استثناء استثناء استثناء استثناء
حقيقة فيه اى ثم اختلفوا فقيل لفظ الاستثناء مشترك بين المتصل والمنقطع وقيل هو متروك لموضوع محض واحد مشترك فيها وهو اى المعنى المشترك مثل
على مثال الحكم السابق بالا وادخاها سواء كان بحيث لا والا وادخاها لخل ما بعد ما فيها قبل ولا وقيل لا يسمى المنقطع استثناء حقيقة ولا اجابا
به المذهب الاجمالي ليعود الى ما قبل فان اطلاق لفظ الاستثناء وعلى المنقطع اجل من ان يخفى على احدا والمعنى ان هذا النزاع لا يعود الى طائفة
يرجع الى الاتطالع لكن الاخير فيه انه ليلزم فائدة الخلاف فيمن جازع الاستثناء وان استثنى فكذا انما استثنى باستثناء منقطع ثم اختلف لاحد في
صحة اى الاستثناء المنقطع لانه والشرط الصحة الحقة لاصدر لوجبه ما فيها يتوهم فيها المواقفة فالفائدة فيه دفع هذا التوهم مثل لكن فانه لا يستدرك
اى دفع التوهم من السابق نحو جاز القوم الاحرار فانه يتوهم من محبة القوم محبة الاحرار لانه المركب فدفع بالاستثناء والمنقطع وما زاد والاعتراض
فانه يتوهم من لفظ الزيادة وجود نقصان فلفظ النقصان بالا وادخاها لزم الوهم وهذا المثال يحتمل الاتصال ايضا لكن اذا اقتصر وجوده في نقصان
على الكمال والجهة ما زاد وشي الا نقصان واذا كان من شرط المحل الفة فيما يتوهم الموقفة فلا يقال باجا في زيد الابن البحر الفرح مستعمل او اة
الاستثناء حقيقة في المتصل اتفاقا ومجانبا في المنقطع في المختار وقيل حقيقة فيها ثم اختلفوا فقيل مشترك لفظي وقيل متروك ولما لم يكن التوهم
مستقلا في الاداة فانما موضوعه للخرجات لوضوحه في المثال اى وضعت لها المعنى فيها اى لا اجل التوهم واحد مشترك بينها وجعل مارة

سبعة فيصدق على السبعة عشرة منقوص منها ثلثة في العرف والافتقار لم يصح على عليه عشرة فان صدق المقيد لثمة لا يستلزم صدق المطلق فغير
 بهذا المقيد عن سبعة كما يعبر عنها بلفظها فبازائه عبارة الطول واقصر للمعبر ان يعبر بها شأوا وح المذموم ما قال المصنف انه ان اراد ان العشرة لا يزيد
 ولا ينقص ان حقيقة لا يتغير بعد ازائه والنقصان بل يصير حقيقة معدودة وآخر فمسل لكن لا يلزم منه ان يكون لفظ العشرة حجازا عن سبعة بل لفظ العشرة
 على الحقيقة وحكم عليه بتقييد بعض الاجزاء عنه وهو الثلثة مثلا والبقية الاجزاء وهو سبعة والركب التقيد على الصدق عليه وان اراد ان العشرة
 لا تحيل هذه المقدرات فبطل قطعها بهذا نظر اندفاع ما في التحرير اوضح يلزم في اللغوي في الكلام فان ذكر جميع الافراد والحكم على البعض بحال لوجوده في الاصل
 ومساوئها يلزم ان كان التعبير عن البعض بلفظ والى عليه وجه الامة فاع ان الدليل عليه عبارة ان الطول واقصر للمشكك فيهما شأوا يتكلم كما ان شأوا
 يقول الانسان ماش وان شأوا قال الحيوان الناطق ماش فكذلك ههنا ان شأوا عيون سبعة بلفظ سبعة وان شأوا فلفظ عشرة والامثلة ثم انه لا يصح
 هذا المذهب احي القول بان العشرة مجاز عن سبعة لزم في اللغوي قطعها كيف لا واذا كان العشرة بمعنى السبعة فما هي معنى لقوله الاثنية فان الاخراج قطعها
 بالاطلاق اهل اللغة لما استثنى مع الاداة لغوي قطعها فان قامت انه قرينة على ان المراد بها سبعة ولولاها لما علم قلت سببا انه قرينة لكن القرينة لا يكون جملة
 ومهنا الصيغة لا اداة مع المستثنى سهل في السرفين ان الاشتناء لما كان غير مستقل لتقيده الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى سبعة فالجميع الارتباط
 به فليكن قطعها مع لا يتوجه اليه بالتفصيل ان الاستثناء لا يدل على حكم معارض الحكم المستثنى منه فمعنى الاثنية ليس على نفسه وبعبارة ان المراد بالعشرة
 السبعة كما في سائر المحضات كما يعبر الى الشان في بحر فلا يكون الاشتناء سهلا وذلك لان غير المستقل لا يقيد بمعنى من غير ان يربط بما قبله وهذا
 ظاهر جدا واذا اريد بالعشرة سبعة لا جميع ان يربط بالامثلة فلا يفيد شيئا وهذا بخلاف المخصص فانه لا استقلال له فيغير حكمنا في الفاعل فمفيد على اية
 شخص من ثم ان ما يعبر الى الامام الشافعي بحر لو كان حقا لكان المفهوم من قوله انه على عشرة الاثنية وعشرة الاثنية منه وليس نال فوق سبعة
 الى العشرة واحدا وهو خلاف ما يفهم في العرف فانهم ولا يلزم من ان يكون في الف الاربعة وخمسين الف مائة وسبعة واربعين مع انه لا يثبت
 اليه التكلم ولا يفهم من الاستعمال اصلا بل يحتاج الى تأمل بالغ بعد معرفة اللفظ فانهم واحتفظوا بقوله بان لطلان هذا القول باقوم حجة لا يخصصها شيئا
 وقوله من اللفظ ان لا يفسر فيه بل العام المستثنى منه باق على معناه والباقي انما يفهم من المجموع بحيث انه يفهم معنى مركب ليصدق على الباقي فهذا ايجازا
 وهذا ما سألنا ثم ان المصنف لما اختار ان المراد من المستثنى منه الباقي فلا اخراج منه واما الاخراج من الحكم فلا يصح على راي احد ادا وان يتحقق ذلك
 فقال ثم لا اخراج للمستثنى عن الحكم على الكل من استثنى منه الف كما انه لا اخراج منه اذ لا حكم الا على السبعة بالاتفاق فلا حكم على العشرة حتى يخرج
 منه لزوم التناقض فانه يلزم حينئذ ان يكون العشرة مشتبا ونفيا فلا اخراج من الحكم المذكور في المصدر الا تقديره ما يجب لولاه ليدخل احي لولا
 الاثنية في لفظ المستثنى في الحكم فالاستثناء يمتنع الدخول للمستثنى في الحكم فالعشرة انما تستعمل في الركيب لا قاعدة ان الحكم المذكور في المصدر على
 سبعة فقط فتأمل جوابه اظاهر لكن طريقه احي هو ان يكون العشرة على معناه وبعبارة مستقفا ومن المجموع او يكون مستقفا في السبعة الحق هو الاول
 ومختار العرف هو الثاني واستدل على هذا المذهب انه لا يراد بالعشرة كما لا اله الا الله ما اقر بالسبعة الفا فاذا كان العشرة كما لها مرادة يلزم
 الاقرار بها وجيب بان الاقرار انما يكون باعتبار الاسناد ولا اسنادا والا بعد الاخراج فكونه اقرارا بالسبعة لا يستلزم ان يكون العشرة
 على معناها فان الاسناد والى ما بقي بعد اخراج الثلثة فلا تقرب فتأمل وقال جماعة منهم الشيخ ابن الحارث اربعة عشرة افراد ولكن اخرج ثلثتها
 ثم استدل بالباقي وهذا يحتمل وجهين الاول انه اطلق العشرة على كمال معناها واستدل الى جزء معناها المفهوم في ضمنه هو سبعة الثاني ان لفظ اخرج
 الثلثة عنها فحصل مركب تقيد به هو العشرة المنقوص منها ثلثة وهو لا يصدق الا على سبعة فلو اريد بها الوجب فان كان مراد ابرار الحارث اربعة

الفرعي كالمهر والوان المذهب الثاني ان كل عليه فموجب والافضل باطل مشتق على الامر وقد ذكر اليتم ان ثم التفسير يدل على السابق بالوضع وقد تقدم
 ان المدلول الوضعي يكون مقطوعا وان هذه الدلالة غير متينة على حكم المستثنى كما في التخصيص فلا يلزم تحصيل المستثنى المعارض لهذا الحكم على
 السابق كما قد مضى ولينزل اليتم ان في ذكر المستثنى ثم لا يبيده بما يفيد اخرج البعض ثم الحكم على الصحيح ميسر المركب اشارة الى ان حكم المخرج
 مخالف لهذا الحكم احيى الحكم النافذ مستثنا لا لانه لا يكون مقصودا اصله لا بالذات ولا بالعرض فثبت احكام الخالف في المستثنى بطريق المنطوق
 وليس كمنهوم القاب فانهم قد اطنبوا الكلام في هذا المقام وان اقتصى الى التكرار لما كان قد ذكرنا في ان التحول من العلم الى قول الحقيقة
 في تجزئة لتلخيص المخصص دون الاستثناء وكون الاول وجبا للظنية وكون الثاني شيئا فرعي حتى سمعت لبعض من اثاره بالبيان يقول هو لا يلزم
 لمن له حسن ادب والراخين الكرام ان يقولوا به فبين وصلوا القامات النظام والحدود والادبي ربه الاحتمال مستعمل شرط الاستثناء والاتصال اية
 الاتصال بالاول الكلام ولو كان الاتصال عرفا بان يدرى العرف متعلما فلا يثير الاستثناء والاتصال لسؤال مثلا او غيره من الاغدا وليفعل الاتصال
 بالاخذ في كلام آخر فانه لا يدرى كما و احراضا عرفا وروى عن ابن عباس في خلافه روايات في رواية الصحيح التاخير الى شهر وفي رواية الى سنة ومنه
 رواية الى الشهر كذا في السامية ولبيده جدا ورواية شغل ابن عباس من التقوى بهذا البعيد فضلا عن التذهب بجملة ما روى عنه على ما قال
 الامام احمد في التاخير بالنية قياسا على غيره من التخصيصات تنوع القياس لما تيمم على من يجوز تأخير النية عن وقت القياس على غيره من التخصيصات
 وبه الحش جبا فان قلت فيمنع ان يصح تأخير شرط النية ان قول التخصيص بالشرط كما في المنهاج لقولهم تأخر الشرط كما في الاستثناء فلا اتفاق فلا
 الزام وقيل يصح الفصل في الاستثناء في القرآن خاصة دون غيره لما روى عنه قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولى الضرر
 والجاهلون في سبيل الله ولم يكن نزل غير اولى الضرر ولا تأخر نزل بعد المدة وشكاية عبد الله ابن ام مكتوم وغيره وروى ان عليه السلام
 ونفعه بان المراءى القاعدون من المؤمنين القاعدون منهم وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوما من ضرورة الدين فان التباين دون التباين
 القعود ومن ادا الواجب ولا يقال عرفا لمفلس انه قد عمن الحج والركوة فتقوله تعالى غير اولى الضرر ليس مخصصا ولا مستثنى بل هو بيان
 تفسيره بغيره واقع حالا موكدة منه ويجوز فعله بالاتفاق فليس مما نحن فيه في شئ فتأمل قال المصنف الظاهر ان شغل قول العباس الا الاخر
 حين نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قطع اشجار مكة بشرط ان لا يقطعوا من قبله فان قوله متعلق بمجوز كذا هنا ولا يذهب عليك ان يكون المعنى
 لا يستوي القاعدون من المؤمنين مطلقا الا اولى الضرر فيكون اخرج من حكمه ان عاملا لا يكون الا نسيخ وهو لا يصح فانه غير ما عليه الحكم
 الجهاد ولم يكن عاملا لاصحاب الضرر الا ان يقال الحكم الاول كان مخصصا ثم نزل بهذا الحكم مع الاستثناء اقرره الى فانهم وقيل الحكم
 مادام لم يفسر وهو قول تابع الاول والاحسن البصري قدس سره وطاوس كذا في التحرير لنا والاجماع الا لا على وجوب الاتصال بين الاستثناء والعمدة
 ولهذا لو قال في عشرة ثم نزل بعد شهر الاثني عشر لغير عرفنا بالاجماع فلا يلزم ان يرتبط بما قبله ولنا تأنيلا لم يجب الاتصال لم يحزم
 لصدق وكذب في شئ من الاخبار لاحتمال الاستثناء فان كان العموم في الواقع مطلقا فيقتضي احتمال الكذب بالاستثناء والافق احتمال
 الصدق به وعقد ونسخ احيى ولم يحزم بلزوم عقد من القعود وكالبيع وغيره ونسخ كالحاق وغيره لاحتمال الاستثناء والمغير روى ان الامام
 ابا جعفر رفع عتب المنصور الرواسي في اننا لم نلحظ في مخالفة عبد الله بن عباس من هذه المسألة فانه يجوز تأخير الاستثناء والاستثناء والامام
 يرفع بلزوم عدم لزوم عقد البينة مع الناس اياها على قبول المارة وهذه الحكاية دلت على ان بنده سب ابن عباس كان شتما من الناس
 رفق التيسير كان عتب المنصور بسعاية يحيى ابن اسحق صاحب الخزانة وبه البعيد عن مثله ولو كان نسبة السعاية اليه حقا فهو ممن لا يقبل بقاء

في الحال ولا يظلم هذا التوضيف الله وعرفنا كذا الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا عبادي من غير ما لا يظلم الله ولا يظلم الله في المودعي ومنه انما
مخصص فان المخصص للاستثناء لا يظلم الله كذا الحكم العام فيما يتناول به هذا المخصص فحكم في العام بارادة لا فرد التي سواه ضرورة لتفهم الكلام ويكون
حكمه قرينة عليه لانه اذا كان مستثما لم يخصص افراد فلا يكون لتفهم بارادة سواه بل يخصص العام فلا يصلح قرينة المخصص عليه ما اذا تعلق المخصص بالامر
بالع من المحل على الحقيقة والجاز مع هذا الامر لا يصلح قرينة الجاز احدا كقولك رأيت الصبا وهو مسلح وقولك لم يفتقر من قبله ويكمل كحده هذا لا يصلح قرينة على
ارادة الشجاع وهذا كذا ظاهر لم يلج اولي التبريق في الحق والفرق باقوم حجة لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والاكثر من الشافعية والمالكية على
جواز استثناء النصف والاكثر منه بعد الاتفاق على منع استثناء الكل وان كان حسن من في المفهوم وينبغي انما يستعمل الاكثر فقط دون النصف
والقاضي ابو بكر الباقاني من الشافعية وقيل منه انما كان المستثنى منه عدا في البديع قال بالتقاضي اخر الثاني جواز استثناء الاكثر في العباد والاولى تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا ان اتيتك من العاوين خطايا لا يلبس حين قال في ذلك لغو منهم جميع ومن سبنا بآية لان العاوين كلهم متبعوه لضرورة
الدين فلا يكون للتبعيض فاستثنى العاوين عن عبادي وهم اهل النار دون الاكثر لان قوله تعالى وما اكثر الناس لم يردت بمؤمنين خطايا من جميعها بل
عليه ولا وصحار بل على ان الاكثر ليس بمؤمن فهو غاف لاكثر غاف وهم مستثنون عن عباد الله فوضع استثناء الاكثر ثم ان الاول ان يستدل على اكثر
العاوين بما هو في الخبر كما يدل عليه ما روى البخاري عن ابى سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيمة يا ادم تقول
لميك ربنا وسعد بك يا فينا وعلى الحديث ان الله يامر ان يخرج من ضريحك الجن الى النار قال يا رب وبالعيش النار قال من كل الف اداة قال حيا
وتسود لتسود فحينئذ يرضى الخالق حلهما ويشيب الوليد ويرى الناس سكارى ويامهم لسكارى ولكن هذا ما لا يشهد به فشق به ذلك على الناس حتى
تغيرت وجوههم فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا جرح فاجرح تسعائة وتسعين وثم واحد انتم في الناس كالشجرة السود في جنب الشجر الابيض او كالاشعة
البيضاء في جنب الشجر الاسود واني لا رجوان يكون لفرار اهل الجنة فكذا انتم قال قلت اهل الجنة فكذا انتم قال فطر اهل الجنة فكذا نسبة اهل الجنة
الى اهل النار نسبة الواحد الى الالف وان سبنا الى يا جرح فاجرح تسعائة وتسعين الى الطعام ويا جرح فاجرح كفرة غا دون اما الاستدلال
بهذه الآية فلمنا فشفه فيه بحال فانه يجوز ان يكون الناس مسمومين هم العرب او اهل مكة ويذل عليه قوله عز من قائل ولوحى صحت كما لا يخفى ثم الاستدلال
انما يتم لو لم يكن لكل فرد العباد والناس والملائكة جميعين من لفظ عبادي ولولم يكن اضافته العباد والتعظيم والاستثناء لا ينقطع اى ليس كعبادى
المؤمنين القائمين على حقوق العبودية لسلطان لكن لسلطان على من اتيتك من العاوين واليه ذهب بعض المفسرين ايضا فلو قيل لاحاقية
في الاستدلال الى اثبات ان من اللباني بل كيف فيه كون الشيعيين الاكثر ان الكافرين الاكثر بالآية الثانية فلهذا الدليل استدراك قولنا بما يسمع
الكبرى الواقعة في دليل اثبات اكثرية التبعية فقال لا كل من ليس بمؤمن فهو متبوع فيحتاج لدفع هذا المسعى الى ان كل من ليس بمؤمن فهو غاف وكل غاف فهو متبوع
فقد ادى من ليس بمؤمن من متبوعه والكبرى انما يصلح اذا كان من اللباني بل ليس منه وبينها فرق في المودعي فيخرج الى ذلك فلا استدراك له قال
ان يقول كون الكفرة الذين هم اكثر من متبوع الشيطان ضروري ديني لا يقبل المسعى حتى يحتاج الى البيان ولوحى منه فاعلم ان من متبوعه صغيرا فافنا
ليست اجل من الكبرى المستوجبة لان كبرى ضروريان دينيان فاذا اجوز منه احد لهما واحتج الى الاثبات فيجوز منع الاخرى ايضا فذكره لانه ثانيا
قوله تعالى بلسان رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في صحيح مسلم وفيه لفظ على من جلد مثله يشبهه راو من طيحه الله اكثرنا المستثنى اكثر على
ما قرنا لا يردنا قيل ان الخطاب للماضين والمستثنى للماضين والاسم من طيحه رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن طيحه رسول الله صلى الله عليه وسلم
يكون اقل من ان اريد اطعامه لظواهره فيكون الذين لم يطعموا خائفين غير ظاهرين ان اريد الاطعام بحدوده الباطنة بناء على ان كل ما يصلح

منها

من الميوسومات الدينية فانه يشبه قوس من مدو الباطني فيخرج المظهر قليل بل لا يكاد يولد بعد فاقم وينبغي ان يعلم ان الحديث يحتمل معاني منها حكم جال في
 الاساطير ليس بجائز والكمال في طهر في وقت من الاوقات وعلى هذا الظاهر دليل لما اشارت مستأنفا ما لم يبق احد موصوف بدوام الجمع الا
 في الامكان والفرق بينهما ان حكم جال في الجود الاساطير فانه ليس بجائز في وقت اعتدال وعلى هذا لا يتم الدليل فان الشك وانما اقل القليل بل
 لا يكاد يولد بعد معناه ان حكم جال في نفسه لكن من طهر انصرف جوده على هذا الاستثناء يستلزم ان ليس مما نحن فيه معناه ان حكم جال في العلوم والمعارف
 الاساطير طهر ما روي عن اناس من المعارف والعلوم على هذا المعنى لا يتم الاستدلال فان العلم الكاشف من العلم الاول والاكرام اقل من العامة ومعناه
 ان الاستثناء مفرغ من عموم الاحوال اي حكم جال في كل حال الاحوال طهر من طهر وهذا القيد من اللفظ قريب معناه لكن لا يتم الاستدلال بخيشت
 ايضا فان احوال الامام اقل من سائر الاحوال ولنا ثانيا انه عرف من اللغة للتعبير عما في الضمير لقيل ان تعبيرا كالتعبير عن لفظ موضوع مقروباناء
 واطول منه الاستثناء والتعبير عن احد الصور بغير سموع وكذا منع التعبير عن الافراد المكنية الغرضية لطريق اقتصر دون الطول حكم قد برر ولنا في
 جواز استثناء الاكثر في العدد اتفاق الفقهاء اجمعين على لزوم واحد في له على عشرة الماسة على المقر وهو دليل لثمة لعدة عرفا فانهم عارفون
 بالله ولولم يصح لثمة حكموا اسطيان الاستثناء كما لو قال له على عشرة الا عشرة حكموا بطلانه وجوب عشرة فتمت برهاننا والقاضي قال اول الاصل
 بعد معاني عدم جواز الاستثناء مطلقا لا استثناء الاقل ولا الاكثر ولا المساوي لانه انكار بعد اقرار وهو لا يجوز مخالفا في الاقل للضرورة
 لا يبيح الاقل كثير ان يستدرك بخلاف الاكثر او النصف لانه فلما ينس فلا ضرورة فيقتضي على الاصل ومن حكا خلافا لبحنا بل في الاكثر فقط
 هذا الاستدلال الى القاضي فلما لا لا نسلم ان الاصل عدمه وليس هو انكار بعد اقرار بل هو اداء المقتر بطريق الطول والماجر على
 المتكلم في التعبير والعجب من القاضي مع قوله يكون المركب موضوعا بازاء الباطني كيف ادعى انه انكار بعد اقرار وتماثنا بينا بوجه ما ذكره لما
 وقع الاستثناء في كلامه نعم لانه برى عن الضروريات وعن البنيان وتماثنا لما ذكرتموه منطلقة والمطلقة لا يعارض المكنية فان وجود
 هذا النحو من الاستثناء اثبتت بلا ريب فتدبر واما لاثنا عشرة الماسة ونصف وثلاث وثمستق وليس لان الباطني وهو ثلث الثمن اقل
 فلما يجوز قلنا ان كرم منقوض بعشرة الا والقار والقار الى حشر من ثمانية مستق والجور غلث عشرة فلما كان الاستقباح مرجع لعدم العلم بالصحيح
 في صورته استثناء الاقل ايضا والحل انما لا نسلم ان الاستقباح لبقا الاقل بل الاستقباح لا يول من غير فائدة ولا ياتي في الاستقباح
 مع العبارة لانه وانما ياتي في العبارة ولا كلام لانه في العبارة بل نقول استثناء الاكثر فيما يحل بالعبارة مستق كما استثناء الاقل وفيما لا يحل
 لا تدرى مسلم الحققة قالوا شرط الاتصال اي كون الاستثناء متصلا بالعبارة اي كون الاستثناء بعضا من الاستثناء منه قصد بان المقصد
 معناه متساو ولا مبادي كان او حقيقة لا تعارض غير قصد اليه ولعل هذا متفق عليه وانما نسب الى الحققة فقط كونه مذكورا في كتبهم فلهذا اتوا
 في على الف الاكراس من الحققة معناه لا يثبت الاكراس من متناولات الالف ومن جهة البطل الامام ابو يوسف استثناء الاقرار بل لخصه في الموكل
 بما اذا قال ويملك بالخصومة الا الاقرار اذا الخصومة لا تنظم قصد فان الاقرار مسالمة وهي منازعة وانما يثبت الاقرار له عهده من حيث
 ان الموكلة اقامته مقام نفسه فاجوز لنفسه يجوز توكيده فثبت الاقرار له لزوما من غير قصد منه قال مطلع الاسرار والاهلية سهل كوكالة اقامته
 مقام نفسه لكن فيما وكل بالانعامه ولم يوكل هو الا انه الخصومة فيقوم مقامه فيها لاني الاقرار فلا يلزم ثبوت الاقرار وهذا الكلام متين كون كوكالة
 ان يقال ان الموكلة وان كانت في الخصومة كنه اقامته مقام نفسه في جواب المديته ولهذا السبيل وجوبه ولو لم يملك الموكل الجواب
 ساطق لما سقط الجواب بالاقرار الواجب على الموكل اذا كان المديته محققا من ذمته باقرار الموكل فلما انه قائم مقامه في الجواب بطلاننا فيصح

بما اذا

للمستثنى منه بل بالباقي فقط واما الاقتصار على حكم الصدقة فقط فالأصل فيه بل سالك عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل
القول بل ويرى بما يجاب بان المستثنى انه صريح الحكم بالباقي وهذا لا ينافي في نفسه حكما مخالفا للصدقة في المستثنى ومن هنا ان من اجل ان هذا الحكم المستثنى منه علم اذ
ما قيل في حواشي مرزاجان على شرح الخضر ان القول بالتحكيم المتخالفين في المستثنى منه المستثنى لا ينافي مع احتيار ان الاستناد لغيره الاخراج وجه الامتناع
ان هذا حال المستثنى منه فان الاستناد اليه لغيره الاخراج بهذا لا ينافي انا وانه الحكم المخالف في المستثنى منه قد يرد به اندر في الغرض اني لا اوضح ان الالين بهذا
المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف وقولنا ثانيا لو كان في المستثنى حكم للزم من الاصلوة الالبطلان صحة ما يجزى والظهور لا فائدة الاستثناء من
الصدقة وهو باطل اتفاقا فان الصلوة مع فقدان شروط اخرى من شرطه وتوجه الكائنات مع الظهارة بالظن قطعا واداني بعض شروح المنهاج من ان
المذكور في صحيح غير وافي فانه وان لم يكن بهذه الالفاظ صحيحا لكن الصحيح ان المستثنى لا يقبل التمسك به الا للظهور صحيح بل ادعى السبيل في قوله انه قد
ذكر في رسالة مشروحة اساسا كثيرة في فقهنا وجواب اولها كما اقول بان البطلان في بعض الصور مع وجوده الظهارة لمعارضه وليس قاطع بل على شرط
اخر من الاستقبال والشرع في ذلك لا يضر مدعا فانه محض عموم حكم الاستثناء وانما الغرض اذ عيننا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الظهور
وان قيل التخصيص بخلافه فانه في الباب ان ظاهره في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع فافهم قوله ليقال لا بد من تخصيص المخاترة
ولا مقارنته منها ولا احتمال للمنع منها وهو غير وافي فان اشتراط الشروط الاخر من ضرورية الدين وكان مقدرا عليه فيصير تخصيصا وانما لا يصلح
التخصيص بالظهور لغيره وروى العام فافهم وجواب ثانيا كما قال الابدعي انه منقطع فلا يخرج شي من افراد الصلوة بل فيه حكم اخر من ثبوت الصحة لغيره
ولو في بعض الاحوال ويدفع هذا الجواب بانه مفرغ لان المعنى الصلوة حاصله بمتقنة بل هي الصلوة بطريقها كالمفرغ من متقنة كالمفرغ من متقنة وقد يقال كونه مفرقا
غير متعين اذ يجوز ان يكون التقدير بهذا الصلوة موجودة الاصلوة بطريقها المستثنى منه هو الصلوة والوجه في الدفع ان يقال اولان الاصلوة لغيره
عدم صحة الصلوة عمدا لكن قد يكون مفرقا بطهارة وثانيا ان الاصل يمكن بل يتبادر وظاهره فلا يعيد الى الاصلوة الذي يصار اليه لغيره وروى
شريعة وجواب ثالثا كما في المنهاج بحجة على المبالغة في اشتراط الظهارة كانه لا يشترط للصحة غير ما قلنا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط المستثنى منه
الحكم على المبالغة بخلاف الاصل سيما في الشرح فلا يصار اليه كلف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم اصلا وجواب رابعا كما في المنهاج ان قد رتب المستثنى
منه وقيل للاصلوة صلوته الاصلوة للظهور والكل فان كل صلوته للظهور ولو مع فقدان سائر الشروط صلوته حاصلة قطعا فلا استحالة وان
جاءت الاستثناء عن الاحوال والمعنى الصلوة صلوته حاصلة الاصلوة بالظهارة وهو وافي كجمله فانه قال الاشكال في المستثنى منه فانه لغيره
عدم اتمام الصلوة بحال غير الاقرار بالظهارة كما في ما زيدا الا كما وليس هذا الجواب بشي لانه ان اراد الحصول الشرعي قال لا طر او باطل لان
الحصول الشرعي غير مطر والاشقاء سائر الشرائط في بعض الصور ولا يجوز التمسك مع فقدان الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشرع مع فقدان الشرائط
وان اراد الحصول المحض فافهم ما قال وحسن غير اذ يدل الاستثناء فان الصلوة بدون الظهارة صلوته حاصلة وقيل ان الصلوة بدون الظهارة
الشرط ليست صلوته حقيقة فيطرد الحصول الشرعي للصلوة المقررة بالظهارة قلت فعلى هذا كل صلوته صحيحة لان الصلوة بدون الظهارة ليست
صلوة حقيقة فيضيق الاستثناء وجواب خامسا كما هو المشهور من الجمهور انه لا ينفذ بثبوته مع الظهور في الجملة ولو موثقا على شروط اخرى وذلك
او تحقيق سائر الشروط المعتبرة في الصحة وروى هذا الجواب بانه يجب الاستثناء من نفسه ان يكون اشياء بالنية لان يكون متروكا من الغرض والاشياء
وهنا كذلك فان الحصول متروك من الغرض ان لا يصح اذ تحقق سائر الشروط وبين ان لا يصح اذ لم يتحقق فاما ان الراد ليس بشي لان مقتضوه
الحجبة ان الاستثناء من الغرض انما لا يثبت في كل فرد وهو في كل حين عمدا فانما المستثنى انه لا صلوته في حال من الاحوال اصلا لا في حال الظهارة

فلا أخيرة أي يكون حين ظهور الأضراب للأخيرة والأولى الأضراب بالبابان لا يختلغا نوعا واسما وحكما وتختلفا في احدا لكن يكون في الثاني تغيير الاول وتختلفا في
غيره للاول في الثاني لكن شتر كان في الفرض السببية في الجملة أي فيكون للشيء في الصور الثالث ومنها آية القذف هي قول القائل والذين يرمون المحصنة
لم يأتوا بارعة تشهدا فاحد وتم شامتين جادة والفتنة الهم شدة ابد والملك هم الفاسقون الا الذين تابوا الا ان الفرض من الجمل هو ان آية القذف
واحد فمادى البواحبين ليرتفع الشافعية اذا حصل الكلام لفاعلة بالكل الالمانع وهو قول الشافعية الا انه انقصر المانع فيما فصل بخلاف الشافعية
لم يقتصر وانما خلافا لكان ففي تعيين المانع وهو امر اخر لنا اولان حكم الاول في ظاهره في الشبهة عمدا ورفع عن البعض بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للأخيرة
فقط فلا يرفع حكم الاول كما يجوز لاعتقده بالكل فيرفع حكم الاول ايضا واذا كان الرفع مشكوكا فلا يلزم منه ان الظاهر لا يارضه المشكوك وهذا احسن
مما قالوا احكام الاول مستيقن ورفضه بالاستثناء مشكوك فانه يرد على ظاهره ان السيقن بحكم الاول ممنوع اذا احتمل ارتفاعه بالاستثناء ولو لم يصارف
موجوبه ولا مطع مع الاحتمال وان كان يجاب عنه بان المراد بالسيقين الظهور فمما لم يخلو من خلاف الأخيرة فان حكمها غير ظاهر لان الرفع ظاهر فيها لان الكلام فيها
لا يصارف عنها وحيث يعلق بها ولا يرفع منها التثنية ان الأخيرة ظاهرا في الرفع فانه من ماني الحق ان الأخيرة الضيافة كذلك أي حكمها ظاهر والالفاظ
بالاستثناء مشكوك لجواز كونه الى الاول بدليل والي من الأخيرة ووجه الرفع ظاهر في الدليل لظاهره لا يدل على عدم التعلق بما عدا الأخير بل ان
وقد يقر بان رفع الاول مشكوك فلما يرفع الرفع من مرتبة التعلق بها وحيدنا فالتعلق بها اما مجازا وحقيقة وعلى الثاني الاشتراك لان المنفرد
لا يحتاج الى قرينة معينة الاول فلو لم يظهر في التعلق بالأخيرة فمما لم يخلو من غير ثم اعترض عليه بان ظهور حكم الاول ممنوع بل ارتفاعها بالاستثناء وظاهر
عندنا نسخها فيها وفي قوة اصل المطالب لك ان تقر بذلك ان تعلق المتعلقة بالقريب اصل عند اهل العربية وقد لا يدل على عدم الحكم الاول في ظاهر
الشبهة لعدم التعلق المغير وارتفاعه بالاستثناء مشكوك لان الكلام فيها لا يصارف عن حقيقة فيمتنع به وهو القريب ولا يتعلق بما عداه الا بقرينة وهذا
يدل على عدم التعلق بما عداها فمما لم يخلو من فانه موضع ولنا ثانيا الاتصال من شرطه أي الاستثناء كما مر وهو في الأخيرة فقط لانه مما خرج من الاول
بالاخذ في جملة اخرى فلا يتعلق بما عداها ولا يبدل على عدم التعلق بما عدا الأخيرة فالتصالح باللفظ موجود قال والاتصال باللفظ فقط
ضعيف لا يكفي لتعلق الاستثناء بالتحقق مع الصارف عنه فيعتبر بدليل اخر سوجب لاعتبار هذا الاتصال والسبب ضعف هذا الاتصال ان اللفظ في محل
لا يعيد التحقق في الواقع وهذا حاصل ان لم يلفظ ايضا في صورة عدم اللفظ لا يتعلق لاحدا بالآخر فكذا في اللفظ واعترض بان شرط في الاستثناء
الاتصال العربي وهو مستحق فان العرف لا يعيد متاخرا عن الاول وجوابه ظاهر لان الجملة المتعلقة قد تستوجب الساعاة اذا ذكر الاستثناء بعد
ولا يحكم عاقل بانه متصل بالاولى لا حقيقة ولا عرفا وغير المتعلقة اثنين اوله اذ قرن لبعدها استثناء مثل المتعلقة اثنين اوله اذ قرن لبعدها استثناء
الاتصال العربي فالمعلقة وغيره يسيان فيحكم بوجوده الى الكل اذا كانت الجملة تليها بحيث يقال في العرف انه كلام واحد وان لم يكن متعلقة بمجمل
الكثير وان كانت متعلقة مع ان غير المتعلقة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقا الى ما يليه فقط انه لا يكفي هذا الاتصال العربي بل الذي هو شرط في السكون
من غير عدا ولا اخذ في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه انه ترك الكلام الاول واخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه لبعده وقد برر هذا كونه لنا في المنصف
واعترض ايضا بان الدليل لو لم يدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع انه يجوز لقرينة ولك ان تجيب بانه ربما ينزل بالاتصال منزلة لعدم لامور
خطابية وينزل الجملة المتقدمة باللفظ منزلة جملة واحدة فلا يحد اخذ في اخرى تركها لبايل اما ما في المقابلة الخطابية كمن يحتاج الى القرينة
كونه خلاف الظاهر فلا يدل علينا على عدم السجواز مطلقا بل اذا لم يكن صارف فقط لا يترى انه كثيرا ما ينزل وجوده في منزلة عدم في
المقابلة الخطابية فينزل العالم منزلة الجملة لعدم العمل بمقتضاه وبالعكس لظهور امره حقيقة او ادعاء وغير ذلك مما بين في فن المعاني

مهبطا فاحفظا فانه من ضرر الالزام ولاننا لو كان مستغنيا بالكل ازم فثبت ان المعتزلة في متعلق واحد وهو الثاني ولا شك ان ما يميز التام عن النقص
 على الابليل لان الفطن تابع للاغلب فثبت بوجوه مستدل على الثاني راد لوجوه الاول على ما بين ايدينا من الاثباتين لزم ثمانية لم يتصلح الاستشهاد بالاباطية وان العلق
 بالكل لزم ستة وسجواب بان في غير محل النزاع لعدم السطوع والجماع مهابيل في شرح المختصر ولم يتعلق بالكل المعتذر بالبالغ او بالواحد ولا يتعذر على المعتزلة
 الاثباتين مثبتا كونها مستثنى من الاستثناء المعنى لثبوتها كونها ايزر مستثنى من المستثنى وبوجه شتى ايجازا فيتم الاشارة بحال القول ستة
 رده وحده الموضوع من شرط التناقض وليس كذلك وحده تحتية منها لان اثنين للثبوتين - جملة الاربع استثناء والستين من جملة الستة
 الباقية وان قيل لزم الاثبات واحد فوجه الموضوع تحقيق ثبوت اجتماع الثنائيتين في اول الاثباتين غير صحيح كمالا يخفى فثبت بوجوه مستدل فاما بان علم العبد
 استقلاله ضروري فان غير المستقل للثبوت بالارتباط وجب الضرورة بتقدير اعتبارها ولا يتعدى لثبوتها بالاختصاص فثبت ثبوتها لان الكلام في العلم
 وبما يندفع الضرورة فلا يتعلق بما عدا ما وسجواب بان وضعه ابي وضع للثبوت بالجملة لضروره حتى ياتي بما يتعدى في التوجيه ان اريد انه وضع للثبوت
 بالاختصاص فثبت بطلان ما وان اريد انه وضع للثبوت بالكل فهو ممنوع وظاهره في وجوبه لانه منع على المنع وجوبه في المنع وبذلك لا يسقط بالاختصاص والكل
 بالتحقيق وفيه ان الخصم لا يسلم الاستعمال من غير حادف من الاولى ومطلوب الاستعمال للثبوتين انه لو لم يكن في مقدرة اصل الابليل بوجهما ليرى ان المراد بالاختصاص
 عدم الانفاذ من غير ثبوت في المكان للثبوت وضعيا بالاستثناء لعدم استقلال الضرورة في الثبوت بالاختصاص فكيف لا يندفع كمن يزعم ورواها في
 ما اشار اليه فيقول ان قولنا لا ينفك الكلام في ثبوت الضرورة في ما لم لا يجوز ان يكون الضرورة مقتضية للثبوت بالجميع كيف لا يراه عندنا في موضع المخرج عما قبله فيقول
 او رادنا فاقا وبوجه موقوف على الثبوت بالكل فثبت الضرورة فانهم ولا تخلف عنه الا بان يقال ان ضروريه للثبوت بالاختصاص مستقلة والاصل في القول
 ان على العالم ان يثبت الاثبات وهو ما بالاختصاص كانه لزم ضرورة للثبوت في انما هو لثبوتها بالاختصاص فثبت ثبوتها بالاختصاص وقادرا في التام من التام
 بالاحمال والشروط والصفة وغيره فان مقدرة الابليل جارية في ما مع انما للكل اتفاقا فثبت ان الاتفاق الا في امس طرفي كالثبوت بالجميع خاصة
 كما صح به الامام فخر الدين الرازي صاحب المصباح في الامس طرفي الا بالاختصاص عندنا في ما بيننا وبين الفرض بين الشرط والاستثناء
 فيرفع به المقصود فانما الشاغل في قوله لا العطف يجعل المتعدد كالمفرد فيجعل الكل كواحد فالثبوت بالكل احسد هو للثبوت بالكل
 او قولنا انما لم لو كان عطف الثانية على الاولى بدون الاستثناء فانما حارر الكل بالعطف واحدة فالثبوت للثبوت الاستثنائي بالواحد بالاختصاص هو اعلى
 الثانية على الاولى بدون الاستثناء ومنه على ان يجوز ان يتعلق او لا بالاختصاص كالمفرد مع الاستثناء والعطف على الاولى وصادرات الكل بمنزلة جملة واحدة
 فاما لزم لثبوتها بالكل وبوجه المشهور بان لك احدى صيغ ذلك كالمفرد في عطف المفردات حقيقة نحو ما روي وكبر او حكما كما يحل في الجملة
 محل من الاحزاب او وقعت صفة ما في عطف غير المفردات فالثبوت بالكل بان يوصف بوجه كبره بان ليس حكمه فيظهر من هذا الابليل وجوب ان الاستثناء
 من العطف المفرد استثناء من العطف عليه لانما كشيء واحد منها انما سببا في ان يكون واحد المتعلقين فيكون للاختصاص في تقديم الكلام
 فيه ثم يرد عليه ان ضعفه في الغاية لا يقتضي به الا المفرد والاختصاص مع انه لا استثناء وسائر العطفية واما حق ان جوابا لاصح منها من ان فافهم وقالوا
 ثمانية لو قال والعدد لا اختلف ولا شرب انما في العطف بها اتفاقا بيننا وبينكم فلا يثبت بالكل ولا بالثبوت بالجميع بانه اجماع الثبوت
 كمالا يشرط الاستثناء فليس مما نحن فيه فان الحق في لانه تخصيص بانه فيكون مشابهة الاحكام كان تباين في اللغة وقد بينا عندنا وان
 قالوا وجبنا سائر الاحكام استثناء من شرط واحد فلا يباين سببا لكونه بل الشرط الحكم التعليل بخلاف الاستثناء اجماعا فيتم ولا يزم
 استثناء ما وضع لثبوت الحكم التعليل والتجديد في الاحكام الا ان الشرط قد ينفك في الاجزاء بالكلية والاستثناء ليس كذلك وبوجه الاستثناء في

معمولا انفسهم وجب القول بكون الواو والاء غير اخريتين فاعلمنا فاعلمنا ان لا يستقيم من الذين قد استخرج يرسقوا الجدل اذ قيل انما هو عطف
الخبرية على الانشائية فيما لا محل لها من الاعراب ومنه انما هي انشائية محل من الاعراب لانها خبر عن المتبذرة فلا يفتن عطف هذه الاسمية عليها وهذا انما يتم
بوجوب الذين متبذرة او انما اذا جعل معقولا بفعل مضمر والطلب تفسيره فليس له محل الاعراب فيفتح العطف اقول لا كلام لنا في الاستماع انما الكلام في
الترجيح اذ اردو في العطف على الانشائية والخبرية ولا شك ان الجملة التي نالها في عطف الجملة على ما علمنا من عطفها على غير ما علمنا فما ذكر كيف
الترجيح ولعمرك ان الجملة الاولى في حوالب بها الكلام بدليل حجج الخطاب وكون اقامة الحد ما يقوم به الا باجماع وهذه الآية خطاب للنبي عليه واله واصحابه
الصلوة والسلام بدليل الكافي والافزاد واذا اختلف الخطاب فلا يعطف عليها فلا يبرح الاستثنا واليهما وهذا الوجه مما اشار اليه الامام في حق الاسلام
القول الا ترى انه الى الاسمية فان التقوية كما يصح قرينة على كونه من تمام الحد كذلك يصح مرجحا لاستماع العطف واما في التاميم انه لا استماع
في خطاب الجماعة بالكانف المفرد اذ كان حرفا للخطاب كما في قوله تعالى ثم قتلوا نوحا بن بعد ذلك وقوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضه كذلك يحيى الله
المتوفى وغير ذلك سابقا فان الكلام في استكمال حقيقة ولا شك ان الكافي موضوع للافراد والخطاب بالباء في اهل النحو وكيف ولولاه لم يكن للثنائية والجمع
قاعدة وفيما استشهد بخوران يكون قوله من بعد ذلك خطا بالغير في السبيل على طريقته بالاتفاق اشعارا بانهم غير قابلين للخطاب ويمنع ان يخاطب
غيرهم باعلام حالهم وقوله كذلك يحيى الله المتوفى غير داخل تحت القول والمنع قلنا اضربوه ببعضه منها فضررنا في ذلك يحيى الله المتوفى باس صلح لاعتبار
والذكر على انفسه ولعل التمثل لا يضركم ذلك استعماله في الجمع جاز كما يستعمل ضمير المتكلم مع الذين في الواحد وهو العطف الاسمية على الطولية يبرز
الاختلاف للمخاطبين لولم يكن الكافي على حقيقة ولا محل على الجواز خلاف الاصل فلا يعطف عليه ولو تنزل عن هذا فلا شك في صلوحه مرجحاً بقوله لو منع
الامم اختلاف الخطاب العطف على يبرز الجملة وقوله تعالى لا تقبلوا الجزاء الاسمية وقع جزاءه فيمنعه على كلها لكون الخطاب فيها اضرهما والثاني باطل بالاتفاق
فانه لا بد من العطف على واحد منها وفيه نوع خفاء لان احتمال جعل الواو والاء غير اخريتين باق على ما جاز بعض النحاة ثم ان الجملة الطولية لا يصلح وقوعه
خبراً لا تابعاً بل القول على ما هو المشهور من التقدير والذين يرسون المحصنات الى الاذ منقول فيهم فاجله واولا تقبلوا وح يجوز ان يكون في الجملة الكبرى
الخطاب له عليه واله واصحابه الصلوة والسلام وهي متعلق بغير خطاب لانه والمعنى والنداء على ما فيها النبي الذين يرسون محصنات قيل فيهم كذا وكذا وح
لان من عطف الجملة الاسمية على الكبرى اتحدا والخطاب وايضا لا تقبلوا في محل الخبر فاعطف عليه كان خبراً فيلزم تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة
الكبرى فانما لا محل لها من الاعراب فلا يبرز من العطف عليها الا لا تقبلوا في جملة من هذا ليس بربك المثابة فاحفظه ولا تقبلوا الا ان يقال ح العطف عطف
الحاصل من الجملة الاخيرة على الحاصل من الكبرى من غير حاجة للخطاب على ما جاز صاحب المشتاح في مثل زيد لياقرب بالقيده والازهاق وبشرعه وبالعبود والاطل
انه من عطف الحاصل على الحاصل من غير حاجة للخبرية والانشائية واما يجوز العطف على لا تقبلوا من قبيل عطف الحاصل لانه انما يكون في الجملة
المتعلق ولا تقبلوا متعاقبة بالخبرية فتأمل ولعمرك انما هي استثناء التاكيد المتعلق فلا يكون متصلاً بخبرها عن الناسقين ولا عن الحكوم عليه لعدم قبول
استثناؤه وهذا الوجه ما اخصاره صاحب الاية رحمه الله تعالى وذلك لان في الجملة الاخيرة ذاتها هي المشار اليهم بالوكيل وصفه هي فما سمعوا فلو كان
استثناء التاكيد متصلاً فاعلم ان الادة المشار اليها بالوكيل وهم الراسون او عن صفته الضيق ومنه ان الادة من صفته لا يجوز لان الادة غير داخلية
فيها فبطل الثاني ولو كان الاستثناء من الادة فاذا وهدم ثبوت احكام الاستثنى وعاد الحاصل فيهم فاستقروا الخارجون عن طاعة الله تعالى الا الرايين الذين
نابوا فانهم ليسوا بسائقين بل ساطعين وبه خلاف الواضح فان التقسيم ليم الكمال من التاكيد وغيره ولم يكونوا اخصاً قامن اسمي شئ مما لو كان التاكيد فيهم
بعد التوبة صالحين والباقيون هم الخالدون فيه لان التاكيدين غير متصفين به اصلاً وبالجملة الاتصال من اولئك او عموم الاحوال لا يستقيم الا بغير

القبض شرط الملك في الية دون البس فانه يعيد الملك بقبض العترة دون الية فلو قطع النظر عن خصه من سبب ويلوخذانه شرط الملك شرطاً خارجاً عن
من الية لا يلزمه المشروط وانه بل لا يلزمه الية بل شرطاً عاماً فان نوع الشرطية لم ياب عن وجود المشروط وانه الا ان يقال ليس المحذور الشرط العام بل المحذور
شرط الشيء مطلقاً اي من كل وجه سبب وهذا المذكور شرطاً من وجه دون وجه فتدبره والحق في جواب ان كون القبض شرطاً للملك
ممنوع وانما هو شرطاً للملك الحاصل من الية ولا يلزم من اشتراط الخاص بشئ اشتراط المطلق بل شرطاً لاي باب الية الملك و
قبله لم يوجد سبب تاماً كما يفتضح عنه عبارات الفقهية فتدبره فان قلت ما وجه قولكم الشرط لا يتعدو به الا بان يكون المشروط واحداً مشروطاً
مستنداً في وجوده المشروط وتارة مع هذا الشرط وتارة مع آخره والسبب يتعدى على هذا النمط فان الملك يحدث بسبب شئ ولم يرد ان
الشيء لا يتعدى املاً حتى يرد عليه ان تعدد المشروط بديهي ولم يقل احد ان شرطاً لا يتعدى فقلت المعتبر في الشرط اعتدالاً ما حرم الوجود
بدونه فلا يمكن التعدد المذكور والا وجد المشروط بدون كل فاعند العترة بحسب الظاهر الشرط والعترة المشتركة بين الكثرة المتعددة ولم يتعد
مفهوم سبب متباعد الوجود وكذا واحد معين من الاسباب المتعددة بدلالة ذلك اسي لم يتبين لوجود المعلوم كالجناية على الصوم والظهار مفضيان
الى وجوب الكفارة والسبب في اعتبار العترة المشتركة في الشرط دون الاسباب ما تقر في العلوم العقلية ان فاعل الواحد بالعدد لا بد
ان يكون واحداً بالعدد واذلوا له بحسب افعالية الواحد بالعدم للواحد بالتحقق وينقبض العقل عن ان يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل سبب
والاسباب بمنزلة الفاعل فلا يجوز ان يكون قدرا مشتركاً والافعال الواحد بالمعوم الا ضعف سبباً وفاعلاً للواحد بالعدد والاقوي بخلاف
الشرط فانه لا يقاوم عن كون الاقوي تحصيلاً متوقفاً على الاضعف فيه لعدم كونه متحصلاً بخلاف الفاعل هذا ويرد عليه ان استناع كون تحصيل
الفاعل ضعفه انما هو في الفاعل بحيث يتحقق الموتر دون الموتر اجملاً فلا يتم هذا السر والاولى الاكتفاء بما سبق اقول خلاصة ذلك هي ان الواحد بالمعوم
لا يكون فاعلاً للشخص منقوض باقتضائه الية فواسمها كالواجب عند المتكلمين الذين يبين الى زيادة الشخص فانه ستمين بنفسه وسلول للماتية الواجبة
والعقل على راسي الفلاسفة الذين يبين الى انحصار نوعه في شخصه لا اقتضائه الشخص بنفسه فتأمل بل نقول اقتضاء الية الشخصية غير مقبول لان
نسبتها الى الاشخاص على السواء والمقتضى لا يكون متساوياً نسبة الى المعلوم وبغيره وايضا جاعل الوجود والشخص واحداً بل الشخص نحو الوجود على
التحقيق فلو اقتضى الية الشخص الوجود فيوجد قبل الوجود وهذا البطلان لا ينافي زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه ونسبة عليه مهية العقل الثمين
لا يقاومها النقاد من المبهة والعدم اعلم بحقيقة الحال وقيل في النهج الشرط لا يتوقف عليه تاثير الموتر عقلياً كان او جلياً فلا يرد ان العقل
اشترعية لا تاثير لها حتى يتوقف على الشرط ولا يفهم منه لا يتوقف ذات الموتر عليه فيخرج جزاً بسبب فلا يرد والنقص به وفي المنهاج قيداً لا يرد
لم يتقوا وبولاً وجوده لا حاجة الى هذا الفهم فان جزاً بسبب يتوقف عليه وجوده فيخرج به الا ان في الجزء المحمول محل ثمال قيل في شرح الشرح
لكنه بكل نفس سبباً فانه يصدق عليه ان يتوقف عليه تاثير الموتر ضرورة لتوقف تاثير الشئ على ذاته وما في بعض شرح المنهاج يخرج بالفيء الاخير
فان وجوده بسبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده بنفسه غنى عن البيان فان الوجود وان كان زائداً لا يتوقف
على الذات الموجودة فتدبره ويرد بان المتبادر من الحديث انه ما يتوقف عليه التاثير مغايراً للموتر فيخرج سبباً ثم اورد على عكس الحقوة
في العلم القديم فانها شرطاً لوجود العلم له تعالى والخاصة به ولا تاثير للموتر فيه او المحجوز الى الموتر الحدوث عند جمهور المتكلمين على تعالى
قديم وهذا لا يرد عليه من جعل العلم الحاجة كما كان كما عليه المحققون من المتكلمين السرف بهذا التعريف قيل لو تم هذا في المحجوز الحدوث
لكانت صفة الواجب تعالى محبة وهي زائدة قديمة لا متلذذ قيام الحوادث مستغنية عن الموتر مطلقاً حتى عن الذات الموصوفة بها اولاً حدوثاً

اقاما حجة فيلزم ان يكون واجب الوجود وان كان الوجود ضروريا لهما بالنظر الى ذواتهما فتعد الواجب بالذات العيانا بالعدم ولو كانا محكيين
 عن الموت وان كان يمكن الوجود مع يلزم السداد باب اثبات ان الممكن الى الممكن على حاجة الممكن الى الموت وقد جزمتم وجوده
 اقول اولاد الوجود الصفة هو وجوده بالصور فما على ما صح به احدى سببنا فوجوده صفة له في ذاته لا بالفساد فلا يلزم وجوده وجودا مستقرا
 مستقلة وانا للمحال ذلك ظاهر هذا الكلام يقتضي جوازا واجبين غير متشابهين للذات ولا يجوز على القوة به مسلط على عاقل فضلا عن تجزئه ثم ان الصفة قد تميزت
 واذا علم الحاجة الى وجوده فالحاجة فاما كماله فيلزم وجوده مستقرا في ذاته والى العلم من غير مرجع بل في كونها واجبة والواجب يتناول في الحاجة في الوجود
 فيكون مستقرا عن ذاته فيكون مستقلة فيلزم ما سلمه حاله ويلزم خلاف المفروض انهم من ابطال كونها صفة ويكون ان يقر كلام الله ان الصفات وجودها
 ليس على ما في انفسها بل على ما في واجبة بالقياس الى الذات وكما هو واجب بشي فهو واجب به بالذات فلا وجه له ولا يستلزم وجوده وجودا مستقرا عن الواجب
 بالذات تغيير عن شي بل يلازمه فاما صفة او نقص اجمالي ولا يتصل بهما اذ لا يشبه ولا اروقها في انفسه بل على اصل هذا غاية التوجيه لكلامه اقول انما انما
 محكيه مستقرا عن الموت كذا حجة الى مقتضى وانما طريق السداد الباب العلم بالصفات بالآيات لو كانت مستقرا عن مقتضى امثلها والموت عند علم اقص منه
 فان الفيد للوجودات لا مقتضى فان كان مقيدا بالارادة والاختيار ليس هو شيئا كصفة ملكية محتاجة في وجه وانما الى الذات الموصوفة بها
 لكن الذات جارية اياها بالواجب لا بالاختيار والارادة التسلسل وكيف يجوز ان الاختيار مصدر بالاختيار والعلم مصدر بغير العلم واذا كانت محمولة
 بالاجاب لم يمتح الى الموت ثم هذا موقوف على ما يقتضي الامام فخر الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية ان المراد بقوله المحجوز هو الجذوة لا الاصل
 ان المحجوز الى الجاهل الى الاختيار هو الجذوة لا الاصل فانهم خرج سقوا قول الفيد الطوسي انهم يرون ان سببها واجبة ويزن ان
 سببها محمودة كان لهم ان يجعلها مكنة مخلوقة بالاجاب لا بالاختيار فلا محذور وتحتقيق امثال هذه المباحث في العلوم العقلية ثم هو على ما في كتابه المذكور
 حقيقة بحكم بشرطية العقل كالجور هو للعرض فان العرض لا يوجد بدون الجور بشرطية الشرع كالمادة لا للمادة لا للوجود واما
 واما الشرطية فهو العلامة ومنه استلزام السداد على هذا

اللفظي العلامة لا يدخل ان واخراتها كما ذكره في كتابه
 كثير ما يستعمل ان في الالوية تف سبب بعد على غيره فمطلقة موجبة مستلزم وجوده بوجوده اسي وجوده دخول ان وجوده سبب فهو علامة على وجوده
 لافنية لغيره اسي لا يستلزم نفي دخول ان نفي السبب لا محال ان يوجد من سبب اخر ان يكون السبب عام منه ويكون لازما له وسبب اخر ولا يلزم له
 اسبين على اثر الواحد الشخص لا لعمومه لا يكون واحدا شخصيا نعم اذا كان مساويا له يلزم من نفيه لغيره في الاستشنا بجمي التمثيل
 وضع المقدم منه لوضع التال من لافنية لغيره اسي لا يمتح في المقدم لنفي الثاني وهو اسي الشرط قد يتحد وقد يتعد وجمعا بان يكون الشرط للجور
 من حيث الجور او يتعد ويدل بان يكون الشرط اذ لا يمتح من امور متعددة فلهذا من الاقسام وكذا الاجزاء قد يتحد وقد يتعد وجمعا وقد يتعد وقد لا يتعد
 لستة حاصلين ضرب الثلثة في الثلثة فخرج قال ان دخلنا فاما طاعتان مخالبا لاثنتين من زواجته قد خلعت احدهما وان الاخرى قيل تطلق
 اسي لان الشرط متحد وهو دخول واحد واحد والبراء كذلك هو طلاق كل وقد وجد شرطا لطلاق الدخلة فمطلق ثم اشار الى العلامة بقوله او
 طلاق كل كدخولها يعرف بالعرف وهذا ونحوه بينهما من ان متباينة الجمع بالجمع فيقتضي انقسام الاحاد على الاحاد وقيل لا يطلق واحدة منها لان
 الشرط لا يدخلها لعمومها ولم يوجد فلم يرتب البراء وقيل ليس في اولها ذلك بل يطلقان معا لان الشرط والطلاق كل ودخولها بدلا وقد وجد في شرط
 الجزاء وعلى ما في الشرطية من ان لا يدخلها او ما قيل في اني مرزا جاني على شين المحترمة في حكم عدم الاختلاف في اللفظ بين الشرط والجزاء او في حكم

بالبدلية في اشتراط دون الجزاء الحكم بحيث اقول المقصود من اليمين المنع من الدخول ولا شك ان اخذ الشرط لا بد لا يطغى في المنع فيه فلو المخرج لاخذ
الشرط لا بد لا دون الجزاء فتدبر وفيه ان المخرج انما يعمل اذا كان الاحتمال ان على السوية بهما تليق طلاق كذا بالاشكال متعارفا في مثل هذا
التركيب فتدبر **مسألة** الشرط لا يستثنى في الاحكام الا في تقنيته لئلا يخل فانه ليس كما لا يستثنى في الجملة لانه مقدم تقديره لا يقدم على الكل او جهة
الصدارة للكلام كما لا يستقيم والتمنى وقد تقدم في ظاهر هذا الكلام ليعلم ان الشرط لا يجب حكما مخالفا في اخره كما لا يستثنى ووليد محمد
من المماثلة في الاحكام الاستثنائية ثم يقول بتأخير الشرط لما كان منافيا ليقول شاة البصرة ان يحمله فقال واما قول البصريين في مثل
اكرام ان دخلت بالقدم خبر اسي جملة خبرية مستقلة وليس جزاء ولو قال ما تقدم جملة كان اشمل والجزاء محذوف لدلالة عليه ولذا لم يحرم
مع كونه فعلا مسفارا وهو غير شرط جزاء وبقية انه لا يدل هذا الكلام الاعلى اكرام مقيد مطلق بالدخول فليس ما تقدم اخبارا باكرام
مطلقا ولذلك لم يكذب على تقدير عدم اكرام الدخول ولو كان حكما مطلقا لكذب والتقيد اسي تقيد اكرام وتليق بالدخول مرتين
لا ينعى بالضرورة الوجوب انية فليس ما تقدم اخبارا باكرام مقيد منسب للجزاء المقدر كما جملة الواقعة بعد المنفعل المضمرة على شريطة التفسير نحو زيد
خبرته ذوا اما قوله لا يحرم ما تقدم اذا كان مضارا فعليا لعلمه لاجل ان التقديم يحل عمل كلمة الجازاة فتدبر في حواشي
مرزا جان على شيخ الحقرة نظيره ما قالوا اسي البصريون ان في زيد قام ضمير هو الفاعل وما تقدم مبتدأ والوجه ان يكذب فان المفهوم
منه في التقديم والتأخير اسي تقديم الظاهر وتأخير واحد وهو منسب للقيام الى زيد ولهذا لم يفرق العربي الصحيح الذي سلم يسمع قوله هذا النحو
اسي بين التقديم والتأخير في المعنى فالحق مع العلماء الكوفة يجوز التقديم والفاعل على النقل صاحب المأكلة وسمعت عن مطيع اسرار الالبية
لقد قدس سره مرارا ان هذا النقل غير مطابق لكتب النحاة علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على ان الفاعل لا يقدم اصلا وفي صدره تقديم الاسم
الظاهر المقدم مبتدأ اتفاقا ولذا اتفق على مطابقة الفعل اياه في التقديم افرقا وتثنية وجما لكونه حائلا للتفسير لاني صورة التأخير بل اوجبه
فيه افراد الفعل ابدأ بقول المتفق علماء البلاغة على الفرق في صورة التقديم والتأخير بحسب المعاني الثانوية وهي الكسفيات والمزايال الزا
على اصل المراد المفهومة من الكلام كونه زوا لا تذكروا وغيره وهما ينعى منه في التقديم حكما موكدا لاسي التأخير فالتكذيب اسي تكذيب الوجه
الفردق لعلم عدم السابقة لضمه وتامم الكلام واما عدم فرق العربي الفصح فان كان عاميا غير ملج فلا يعيانه اسي لعدم الفرق وان سلم
عدم فرقه كيف وهو لا يفرق بين ما تأملت وما قلت انما مع ان الاول يدل على نفي القول عن المتكلم مع ثبوت لاجزائه بخلاف الثاني
فانه يدل على النفي عنه مع السكوت عن غيره الى غير ذلك من الكلام فلما لا يعيانه بعدم الفرق بين هذين الكلامين كذلك فيما نحن فيه وامكان ان
الفصح لمينا فلا نسلم انه لا يفرق بل ينعى في التقديم نسبة مرتين بخلاف التأخير كيف لا يفرق ويستند علماء البلاغة انما هو نعم العرب هذا الكلام
يتبين ثم اراوا ان يبين الكلمة فقال والسبب في الفرق ان الفعل بحسب حقيقة تستلزم التعلق بشئ لم يذكر بعد كونه مستثما على النسبة الثانية المحتاجة
الى فاعل معين ما كان ذكر الشئ بعده فذاكر منسوب اليه والا يذكر فيعتبر التعلق بما تقدم يسمى الربط الذي يقتضيه المقدم ان يرتبط ما ذكر
بعده به فبما خط الربط ثانيا وهو معنى الضمير النحوي وربما يناقش فيه بان كون حقيقة الفعل متعلقة بالتعلق الى ما لم يذكر ممنوع والى الغير مسلم لكن
لا يلزم منه التعلق والربط ثانيا حتى يستلزم معنى هو الذي ينوي لكن الامر بهل عند من يحرم الضمير العربية فثبت ذلك ههنا اسي من اجل الفرق
الذي بين التقديم والتأخير صحيح تمام الزيدان لكونه مسندا الى المؤخر فاخر الفعل وذلك الزيدان قام لاسناده الى الضمير العائد الى المقدم فيفوت
الطابق فالحق ههنا اسي في نحو زيد قام مع علماء البصرة من كونه مسندا الى الضمير والفهم الربط مرتين فذا فاحفظ فانه حقيقة باحفظ الثالث

من الخصائص المتعلقة بالثبوت والظهور الى وجهه وقدم في حروف المعاني التي هي كاشرة لاسمها او لغيرها
 فقد يكون واحد او متعدد واجتماعا او بديلا وهي كاشرة لاسمها في الوجود الى الجيب او الى الخيرة اذا عتق بعد بل ستطافه والمذاهب ههنا المذكورة
 في المنار ههنا المتعارضة فالمتعارضة في الوجود في الاخرة وعند الشافعية الى الكل موجبة الاسلام قدس سره والقاضي يتوقفان في
 الرافضة مشتركة فيقولوا الحسين ان ظهر الاخرة فلا خيرة وما لا فلكل في التبرير ولا ينبغي عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط
 والناية لعدم اخراج شي منها لبعض السمي من افراد العام فان مفادها عدم ثبوت الحكم على بعض المقادير وهي تقدير فقد ان الشرط واجب
 والثانية لا عدم ثبوت الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصا ثم ان لم يقل مفادها ثبوت الحكم على بعض المقادير وهو تقدير وجود الشرط و
 قل الثانية لكان متساوية على مذبتها ايضا لكن لما كانت دعوى الشافعية انها مختصة ان تنزل على راسهم وقال مفادها عدم ثبوت الحكم على بعض
 المقادير يقول في جوابه قد يخرج الشرط والناية لبعض السمي عن الحكم والامالا على بعض المقادير فصار العام مخصوصا بما نحو اكرم العرب
 اكراما تانيا فخرج الشرط غير الهاشمي واكرم المسلمين في القرن الثالث فخرج على هذا الزمان وفيه نافية لان هذا التخصيص الثاني والكلام كان
 في الوضعي المطر واليه اشار في التحريم ايضا فانه قال في اثناء هذا البحث وان كان قد يتفق سمة تخصيص آخر وقد لا وقد يتفاد ان اسي قد يتفق
 مع قصر التسمية في تخصيص آخر هو قصر الافراد وقد لا يتفق وقد يتفاد ان فان قلت التعميم النادر ان اياها من المخصصة لم يريدوا
 تخصيص بها وانما بل في بعض الاحيان قلت ظاهر كلامهم دعوى وضعا للتخصيص كالا استثناء ولو كان مرادهم تخصيص ولو انما قالوا في
 في هذه النسخة بل قد يوجد في غير ما من المخصصة لغير المستقلة نحو كلمة بل والاعطافه وانظر في تقدير الرابع من الخصائص المتعلقة بالصفة
 اكرم اكرم الرجال العلماء فيخرج الجاهل قيل تخصيصها ليس لفظيا بل هذا لا يكون من المتعلقة بل من المستقلة وقد مر عليه في مسألة العام
 المخصوص حقيقة ام مجاز والوصف في تعقبه التعدد المعطوفه بعضها على بعض كقيمة ومقرئش الكوال كالا استثناء في تعقبه الجمل المتعلقة
 مذبتها ومخارا علم ان التخصيص بالشرط والناية وانما ههنا عند التاكين بالمفهوم الثالث فيلزم عدم ثبوت الحكم لبعض واما الناقون
 للمفهوم فلا يقولون بتخصيصها كذا في التبرير اقول ليس كذلك بل الظاهر ان التخصيص بمعنى التفرع الثاني بين التاكين بالمفهوم
 واما الاختلاف في اقامة التقيض للحاجة بعض المخرج قلنا هو المفهوم نعم والناقون لا قائل واسحق ما قال صاحب التبرير فان العام
 في صور مستعمل في معناه ولم يقتصر على البعض اصلا عند الحقيقة كما عرفت من ارادة الشرط يخرجها عن التام ويضيء الحكم التقيض في حين
 الاخر ولكن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان في البعض في البعض والباقي الكل وان لم يتحقق اصلا لم يتحقق اصلا واداة النائية
 يفيد انتهائها حكم العام ان تارسته في حكم على التسمية المتبني بالنائية لان العام مستعمل فيه والصفة يتقيد به الجنس ولا يتم بغيره في افراد
 الميت بوضع الوافق كذلك كما في الجمع النصف بخلاف الشافعية فانهم لما قالوا بالمفهوم فقد افادت هذه القيود لفظي الحكم عن بعض
 افراد العام في قياسه حكم العام فيه فيهم تقريرة هذه المعارضة ان المراد من البعض الاخر كما في المخصص مستقل واما عندنا فليس الامر كذلك لانه لو كان من العام
 ما يوجد فيه الشرط والصفة كان المعنى اكرم الرجال العلماء ان كانوا علماء واكرم الرجال العلماء انهم علماء وهو كما ترى بل لا يثبت للشرط وغيره
 من القيود معنى سوى التاكيد بخلافهم فان سئلنا عن حكم المعلق في المسكوة به انهم ان مذرب الشافعية لا يكاد يصح بوجهه اولا وانما لو كان
 المراد بالعام الافراد التي يوجد فيها الشرط والصفة والناية التي يتبعها التكرار والوجود ان ياذبها انما شاذ فان هذه القيود غير مستقلة لانه
 المعنى الابعاد المتعلقة بالتقدم ولا يوجب التتابع الا بطريق التاكيد فيكون للقيود والتقدم معنى لفظي الحكم فلا يثبت المفهوم بغيره ما شرطه التثبوت

فانهم يستعملون تلك قدرات ان في الاستثناء ايضا العام باق على معناه واذا قيد بالافراج فخرج من المركب معنى ليعقد على الباقي بالوضع المتعلق
الذي للمركبات فهو ايضا ليس بتخصيصا وانما طواه صاحب التحرير قدس سره لانه اختار فيه ما اختاره المحقق من المراد باصداق الباقي والاستثناء
قرينة فتدبر ان احاده الشافعية من المتصلة مختصا ليس فيه قسرا على الاحتجاج ما ذهب اليه الحنفية من انه لا تخصيص الا بالمستقل لانه هو القرينة
على القصر فاحفظه فانه به حقيق وانما ذكرنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه اقسام الانعام حتى ان بعض المتأخرين منا وتبعه البعض اختاروا بهم فظن
ان قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة يترتب عليه بل فائدة فريدا للناس من المختصات المتعلقة بدل البعض نحو اكرم من يمتنع
العلماء انهم لم يذكروا الاكثر من اهل الاصول قليل انما لم يذكره الا لان المبدل منه في نية الطرح لان المبدل هو المقصود بالنسبة فلا اعتداد به فلا يلزم
ولا يخص فيه نظر لان الذي عليه المحققون كالزحبي ومثله في تحقيق كون المبدل مقصودا بالنسبة ان المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم
المبدل مطلقا حتى لا يعتبر عمومته وخصوصيته بل هو محض في التمهيد والتوطئة لذكر المبدل فيفاذ بمجموعه عما فضل تاييده وتبيين ليس في الافراد لان النسبة
تكررة هذا واعلم ان مشاكنا انما لم يذكره لان المبدل منه مستعمل في معناه كيف لو اريد به البعض الذي هو المبدل صار بدل الكل لان المعبر فيه
عينته لما استعمل فيه المبدل منه وانما نسب اليه الحكم ليعبر لتوطئة النسبة الى المبدل ليعيد فضل توكيد فليس هذا من اختصاصه فتدبر ولما فرغ عن المتصلة
اراد ان يذكر المستقلات في مسائل كل منها غير مضبوطة فقال المعرف العرفي اسي لتعال الناس بعض افراد العام فخصص للعام بتلك الافراد
عندنا خلافا للشافعية كحسبي الطعام وعادتهم كل البصر في الطعام اليه عندنا خلافا فانه ما انا اختصاص بالعرف العقولي بان جري العرف به الاستدلال
لكل بل كلها المطلق في العرف ارادوا البعض الافراد فباتفاق بنينا وبينهم كالدراهم تطلق على النقطة الغالب في العقود والاتفاق على فهم لم اذعان
بخصوصه في قوله اشترطوا وقصر الامر عليه حتى لو اشترى غيره لم يكن مثله اذا كانت العادة اكله وما ذلك الا للتبادر المخصوص وهو تحقيق في العلم بتخصيص
كالعقولي فيخصص به مثل تخصيصه فالفرق بين المطلق المقيّد العام والمخصوص كما في شرح المحقق بانه يجوز تقييد المطلق بالعرف العرفي ولا يجوز تخصيص العام
لانه في تقييد المطلق ببعض المطلق وفي تخصيص العام بتغير العام عن معناه واشترط من القبول الاول ودون الثاني فلا يصح الاستدلال
به فانه غير محل النزاع لغو غير سموع اذ المناظر في تقييد المطلق بهذا التبادر اسي التقييد للتعال وهو موجود في تخصيص العام قليل هذا اسي قياس العام على
المطلق قياس في اللغة فلا يقبل اقول في دفعه ليس قياسا في اللغة بل في العقل فان الاستدلال شديد بان لا يوجب التبادر الى غير الموضوع له لوجب ارادته وتجزؤ
كره الفاعل ثبت باستقرار الفاعل الاخرى في الرفع فاقبل فانه احتج الشافعية قالوا الصيغة مستعملة مع العرف العامي عامة لئلا ولا يخص فيبقى على عمومته
قلنا المقدمية الثانية ممنوعة فان عادتهم مختصة ببعضهم ان غلبة العادة ينجر الى غلبة الاسم كالدراهم على الغالب فالباعث في العرف العقولي الذي
هو مختص بالاتفاق ليس الا غلبة العادة فانه لا باعث للمخصوص فيه الا ان استعمله اغلب فالقول بتخصيص العقولي وضرورية قرينة ودون العلمي تحكم صريح
لا يصح ومن هنا ظهر وجه اخر للرد على هذا اشترط العقولي والعرفي في المناظر وياقرنا اندفع ان غلبة العادة اذا انجر الى غلبة الاسم صار المختص
عرفا قوليا ولا نزاع فيه مع انه كلام على الهند فندبر المعرف العرفي يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ام لا جزئه كثير من علماء الاصول مطلقا
سواء كان العام مقدا على الخاص وبالعكس وسواء كانا متساويين ام يكون احدهما مقدما او موقفا وهو المتعارضة الشافعية ومنهم القاضية
الامام بالوزيد وجمع من هذا الشيء عجيب فان القاضية الامام صرح في الاستدلال بان التخصيص لا يكون مسترخيا ونيارظن فيه السراخي فليست بنا
بل رعا الحكمي الثابت عن بعض الافراد ومنعه بعض علماء السراخي اذ عاينوا عن الاخرى وموصولا لكل منهما بصاحبه فصل الحنفية السراخية والقاضية ابو بكر والامام الحنفية
بما جاز من الشافعية وهو المتعارف بان الخاص مختص بالعام والايمن موصولا فالعام ناسخ له انما من متاخر غير متاخر الا ان

يدل قرينة جريئة على نفاذ الحكم الخاص المتقدم بنفس العام كما فصل قوله تعالى والاعوانا غنم من شئ قال ابن خنيسه باسوى سلب المقبول
 مع كون الحكم باعتناء الساب للآتي مقدا عليه كما مر او فسوخ به بقدره ان كان مقدا على اخص اخص المقارن وتبقى هذا العام المنسوخ البعض
 قطعا في الباشة كما كان العام له اذا خص منه البعض والتعويل حذف قوله متاخر بل يقال ان الخاص مخصص النكاح موصولا وان جعل التاخير بين
 العام والخاص تساقطا اذ لم يظهر ترجيح احد باسنى الاخرية وقت بغيره الى دليل اخر كما هو شأن التعارض من استقاط المتعارفين وطلب
 الدليل وروى وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب البداية قال العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح
 اصل مما حصل في الباب ويؤخر المحرم احتياطا فانه لا استباحة في ترك المباح انما الشاعرة في فعل العام ثم ان اذكر هو الذي يسا عليه الدليل في تخلف
 عليه الفرع الفقهية فانه عارض النهي عن الصلوة في الاوقاة المكروهة وقوله صلى الله عليه واله وسلم من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك
 الفجر ومن ادرك ركعة من العصر فقد ادرك العصر رواه الشيخان لم يخصصوا العموم بل استقطبوا وعلموا بالقياس فخرج في الفجر حديث النبي ومن
 العصر الحديث اثنان وايضا عارض حديث النبي المذكور حديث ابنة العنودة وقت الاستوا بكعة ويوم الجمعة فيما خصصوا العموم بل حلوا
 بالمحرم الى غير ذلك لكن اذكره مخالف لما قال صدر الشريعة ومالك البديع انه يحل على العارضة ويخصص العام وايضا ذكر في معنى التمايز
 من اصول الامام فخر الاسلام ان في صورة التعارض يجب يحل العام على الخاص وسيصير به المسم اليه اما ان يقال ان الاصل ان الدليل بما
 لكن الامر في نفسه ان حكم احد اثنان فلا جل الفتوى يحل العام على الخصوص وهو يكون من حل الخاص على المجاز البعيد لكلا يتطل المراجعة
 مما في فيه قال الجوزول اول اوله بين اخص فخصص العام الكتابي سلطانا لما روى وقد وقع كثير منه قوله تعالى واولاد الاحمال اهل من ان
 يضمن حرامين يخصص بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بافئسهن اربعة اشهر وعشرا فاخرج الحامل المتوفى الزرع
 وليس شيئا متاركة ومن قوله تعالى والمعتاة من الذين اتوا الكتاب يخصص بقوله تعالى ولا تلحقوا بالمشركين عن المشركاة فان الكفار
 مشركون لكذلك كما قال الله تعالى لتد كفر الذين قالوا ان امثلاث اثنته نزلت في الضارسي وغيرهم اتوا ابا جهم وروى جهم ابا جهم عن ابن مسعود
 وقوله عمر بن الخطاب ابن مسعود بن جهم عن ابن مسعود بن جهم عن ابن مسعود بن جهم عن ابن مسعود بن جهم عن ابن مسعود بن جهم
 انه سافر فوقع اثنته يقول ابن مسعود بن جهم عن ابن مسعود بن جهم عن ابن مسعود بن جهم عن ابن مسعود بن جهم عن ابن مسعود بن جهم
 الشريعة بعد الزنا ان اثنته واسب وادود النساء وابن جهم عن ابن مسعود بن جهم عن ابن مسعود بن جهم عن ابن مسعود بن جهم عن ابن مسعود بن جهم
 الآية التي في سورة النسا القصرى نزلت بعد سورة البقرة بكذا وكذا اشهر او كل سلطنة او ستونى عنها زوجه فاجلوا ان تضع حملها واخرج عبد الزرك
 وابن ابى شيبة عن ابن ابى مسعود بن جهم عن ابن مسعود بن جهم عن ابن مسعود بن جهم عن ابن مسعود بن جهم عن ابن مسعود بن جهم
 حل من والروايات ان كون ال في امر المشورة واذا ثبت هذا فيكون سنى ما تحسبما فيل استبرأ لهم ثم القول يكون كرية اولاد الاحمال فخصصه
 عليه مخالفت لما جاز فان الصابة اختل في عدة الى المتوفى عنها زوجها اسم المومنين على وابن عباس قال لا يبعد الاجلين وروى ابو نعيم
 للتعارض والجل بالثالث وليس بن التخصيص في سنى وابن مسعود وروى بركة قال لا يسلخ واما التخصيص فلم ينقل من احد قال فيه وكذا لو
 نزلت بعد كرية ولا تلحق المشركاة ذكره جماعة من المنسبين فيكون ناسخة لما لا يخصصه وروى البيهقي في سنه عن ابن عباس في قوله ولا تلحقوا
 المشركاة حتى يؤمن قال النسخة داخل من المشركاة نسا اهل الكتاب وروى ابو داود وفي نسخة عن ابن عباس في قوله ولا تلحقوا المشركاة حتى يؤمن
 وكذا في نسخة غير من مشركاة قال نسخ من ذلك نكل اهل الكتاب اهلن للمسلمين حرم المساة على ربنا لهم وواقع في رواية البيهقي عنه رضى الله عنه

نكاح

لقد استثنى المصنف ذلك فالمراد بغير نسخ اذ لا حقيقة للاستثناء والمعنى انه اخرج المسمى من ذلك التحريم الذي كان ثابتا وهو نسخ قال في الكشف
ان سورة المائدة ثابتة كلها ليس فيها بمسوخ الفكا فيكون متاخرة في الزوال وروى احمد والنسائي والحاكم والبيهقي في سنة عن جبر بن نفيع
قال حبت فدخلت على عائشة فقالت لي يا جبر بن نفيع المائدة فقلت نعم فقالت اما انها اخر سورة نزلت فما وجه فيها من حلال فاستحوذوه وما وجبكم
من حرام فخرموه واخرج ابو داود في ناسخه وابن ابي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيتان آية القلادة و
قوله وان جاءوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم وروى ابني داود في ناسخه يا ايها الذين آمنوا لا تتحلوا شعائر الله ولا ما لله ولا الهدي ولا
القلادة هذه الروايات في الدرر وفيها رواية اخرى وفيها ذكرنا كفاية وقد علم منه ان عدم النسخية باعتبار الاكثر والعدد اعلم على ان اللازم
من ذلك قصر الحكم على البعض وانما تخصيصه فلا يلزم لجواز ان يكون رفع الحكم عن البعض بعد ثبوت لا دفعا للحكم من الامر فيكون تخصيصه
والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول انه نسخ والا لكان بطلان ما نقلت الدفعية حسن فان فيه اعمال الدليلين قال وتحسين الدفعية سيد
قال المجوزون مطلقا ثانيا ان دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة ولو جوزه انتساخ اشخاص به لزم بطلان القاطع بالمثل
ولا يبطل القاطع بالمثل وهذا الوجه دل على عدم انتساخ الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى قلنا لا نسلم ان دلالة العام محتملة وقد تقدم
اثباته بل يتبين ان لفظة العام المخصوص بالحكم مستقلة طية فلا يجوز نسخها الخاص ونحن نتقدم لو سلم ان دلالة العام محتملة فلا تخصيص في الشرع
بالاستقرار الابال العام فكما انما يتبين ان فلان باس مخرج احدها الاخر قال في الحاشية بهذا ان قيل ان معنى كون الخاص قطبيا والعام
محتملا ان الالفاظ الخاصة لم تختلف في كونها موضوعا للخصوص والالفاظ العامة تختلف في كونها موضوعا للعموم فللخاص قوة بخلاف
العام وهذا السؤال غير وارد فان موضوعية الالفاظ للعموم قد ثبتت بالدلائل القاطعة لا مسلك للشبهة فيها بخلاف من خالف بفتح اطلاقه بعد
اثبت ونور البهر بان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع ايضا بل اذ صاع العام كلية داخله تحت ضابطته
ستواترة والفاظ اشخاص منها مروي بالا حادثة بغيره بغيره في جوشى مرزا جان على شرح المختصر لفتح الجواب الثاني المراد من الخاص ان يكون
خاصا بالقياس الى ذلك العام وانما قلنا كونه مخصصا او ناسخا يكون خاصا بالنسبة اليه القبة مثل لا يكرم اجمالا بالنسبة الى اكرم الناس هكذا
اجاب به صاحب التبويج ولما كان فاسدا فان اخصه من بهر المسمى لا لوجوب القطعية زاد في القاطع قوله ولا يخفى ان دلالة ذلك اشخاص على ثبوت
الحكم فيه لزم وانه قطعي انه لا يجوز ابطال العام بالكلية بل تخصيصه بخلاف العام فانه محتمل لانه وان كان في فردا منه قطعيا لكن يجوز ان يكون هذا
غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فردا منه مع كونه مطلقا عابا لحكم الذي فيه المطلقون اقول مع ان القاطع والمحتل بهذا المعنى غير معدود
بينهم فلا ينبغي ان يحل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر واقعا لكلامه فانه لا يبريد على المناقشة اللفظية لم يكتف به وقال يروى عليه ولان لا يتم في
الخاص من وجه من العام فانه عام ايضا والانتساخ فيه حكم بعض افراد مع بقائه في البعض الاخر وحكم في البعض منطوق مع عموم المدعى لهذا الحكم
من وجه ايضا كما يظهر من الدليل الاول فلم يتم التفسير على ان يقال المدعى وان كان عاما لكن قد ثبت بما ذكرنا عدم جواز انتساخ اشخاص اطلاق
بالعام المطلق فيعم الحكم لعدم القاطع بالفضل وعلى هذا يلحق الكلام فانه يمكن ان يقال ان الدليل والى على عدم جواز انتساخ الخاص المتقدم بالعام
فلا يجوز انتساخ العام المتقدم بالخاص بالنسبة اليه وبالعكس لعدم القول بالفضل ثم لما ان لعكس ونقول العام المتقدم بنسخ بالخاص بالنسبة
اليه المتأخر لعدم المانع فيه فيجوز نسخ اشخاص الحقيقة بالعام المتأخر عنه وكذا نسخ اشخاص بالنسبة اليه بعدم القول بالفضل لهذا كله لغو وتعب واقول
ثانيا انما يتم لو قيل بتخصيص افراد دون جميع الافراد لان القطعية هو فردا وما باجتماع الافراد فمطلوبه فلا يصح اخراجه من العام الذي يروى بعده

اولا اولوية وهو خلاف المذهب فلم يتم التصريح بالان اجمال اسمه او روي هذا لابطال منه من الاثبات مذبههم بانهم لم يعلموا ابطال المقطوع
 المظنون فذكره وقول ثانيا القطع بهذا المذهب لا يعمى فان الوضوح كذا لا يفردها فلو لم يفردها لكانت منصوصة له وهو المراد بالعقاي
 لما يتوجب اليقينة بان القطع فيه لغوي اليقينة من جهة انه علم سبب الغشعة من جهة ابطال العام بالكلية وبذلك ان دلالة العام على فرد ليس مقصود
 في الوضوح والاستمال بل لانه لازم من لوازمه فاذا ابطالنا المحلل باحتل اسي الاذ في الموضوع كما ان العام الذي هو الخاص بالنسبة الى العام
 للمناخبة بالافراد الموضوع لما العام الثاني لازم عقلا انتفاء المطلق قلنا اذا كان انه يفهم المناخبة فيه وبين الافراد واذا لم تقت
 الافراد اذ يقع ما هو من لوازمه في النعم فبطل الباطل وهو فردا بالباطل هو لازم بطلان الافراد واسما على ان النسبة بالذات انما هو
 انك واحد واحد من الافراد والاول من الثاني وبها مطلقان عدولان مطابقة وانما انتفاء فردا الموضوع في كل واحد فاذا كان معنوا بالعرض
 بطل بالعرض والاستحالة فيه وان ادعى استحالة بطلان القطع بالظنون على هذا التخصيص بطلان بالبرهان تامل وقال المحجرون
 ثانيا التخصيص اولى من النسخ لانه احاطت وقوا من النسخ والاعلى اولى وفيه ادخال الى سلبين من وجه لان التخصيص معمول في معناه ولم يخص
 في بعض منناه واما في النسخ فيبطل النسخ بالكلية قلنا الكلام في الكلام لم يستقل المقيد الحكم المعارض من حكم العام في اليقينة ولا سيما انما اختلف
 بل اقل التليل وليس في التخصيص اعمال الدليل في تمام بل هو ليهما في زمانين
 فو اولى من التخصيص فذكره وقال الفضلون اولا اقول اذا قيل من شهر لاكم الحان ثم قيل من شهر لاكم الناس وقيل في شهر ثالث لا اكرم
 العام لا يبعد كلاما لوسطا فلو قيل بالتحقيق مطلقا مستد كان العام وهو الزم ذلك للعلامة فاذا خص من الناس لجمال لم يبق الا العام
 واذا خصت لم يبق شي غيرهم اللغو قلنا ويمكن المناقشة من قبلهم انهم لم يخصصوا في هذه الصورة بالثاني كيف واذا خصص العام بالاول
 صار الناس بمعنى العلم اقصا لاكم بالاكم والنهي عنه وروا على شي وانما التخصيص انما يكون في العام والافضل فلم يبق الا بسببه مع الآخر في بطل
 سادسة الخاص للعام فذكره وقال الفضلون ثانيا اذا قيل اقل زيد المشرك ثم قال ولا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا في آخر الاثر
 من المشرك لانه اسي لفظا للمشركين اجمال لذلك المنص في معناه جميع الافراد والثاني مانع بالاتفاق فكذا الاول اقول لك ان تمنع اجمال
 لذلك المنص اذ عمنه قرينة التخصيص وهي الخاص المستعمل اجمال للمبا في كيف مع استعمل في البعض فو اجمال له فافهم وفيه ان مقصود لم يستدل
 ان العام يدل بالوضع على الجميع ومن ذلك انما خص فيها رضة كما اذا ذكرنا الخاص بملقه وليس ليصل للقرينة ما هو مستعمل اذا كان صالحا لا تناقض
 وحكم البانته امتناع المتقدم بالتأخر فيفسر كالمخاص وعلى هذا الوجه للمعتمد كرميل هذا الدليل منقوش لا تفكوا المشركين اذا ما خا اخاص من
 العام لمجرد ان الدليل فيه مع انه النسخ لانه اذا قيل اقل المشركين فهو بمنزلة لا تقتل زيدا في الافراد ثم اذا قيل اقل زيد المشرك بعد لا تقتل زيدا
 منعه فكذا انما اقل هو مرفوع بانه اذا الفضل اخاص عن العام و تاخر فو مانع عنه تا ايضا فلا استحالة في جريان الدليل لعدم مخالفة
 المدعى واذا قرن ذلك اخاص المتأخر كما سمي تحفيا بشبهة بالاستثناء اذا لا يمكن للرفع للمقارنة فصار دافعا كما في الخاص القديم
 المقارن فيصير العام مقارنا لهذا الخاص فكما بالباقي بعد التخصيص والحاصل ان المحققين للدليل التباين والاعتبار بالمساخرو ذلك لم يمتنع فينا نحن
 فيه فان المتأخر كان خاصا قيمته ايريه و منته ان تارن فلما تبارض ولاننا حقيقة لانه بيان للعام ان المراد منه غيره فذكره وقال الفضل
 ثانيا قال ابن عباس كذا ما اخذ بالاحداث فلاح حدث فالعام الوارد وبعد الخاص حدث منه فيجب لانه العام فيجعل الخاص مشغورا وكذا في العكس
 سبب لانه بالخاص الحادث ويعلم منه اسي من هذا القول الاجل فان انظاره من كتابه الا صاحب ما اخذ بالاحداث على ما سجي في نسخة انشا الله تعالى

بسم الله

والاقتضا لا يقتضي انما الظاهر منه ما اخذ في زمن الرسول صلى الله عليه واله واصحابه وسلم بالاحداث قالوا حدثت ورواها مثل الفروج ولو تميزنا لهذا الامر لغوي فانه يرتفع
الى ان الاقدم لا يصلح قرينة تخصيص لاحد بل لما رخصه واذا كان قول واحد من القدرى معتبرا لا يكتفي به حسن بن علي في العلم كماله من الكيفية والحدود
الادبية لا يتبين مشاركتها في الرفع منه واجيب بطلبه على القيل والتقصيص كما اذا لم يكن غايته ما اخذ بالاحداث قالوا حدثت قالوا لا يقتضي تخصيصا من وجه
بين هذا الدليل وبين دليل التخصيص سلطة القول وليكن مدح قول كماله في التفسير فانه لا يثبت له في هذا القول حتى يتبين ولو زعم عليه ما عمن ابن عباس حتى اذعن
في اقتضائه ولا تنكح المشركاة لم يكن لهذا التخصيص مجال ولك ان التمسك بالاجماع التمسك المألوفون التخصيص سلقا قالوا لو كان الكتاب مجمعا لزم
تبيين المبين لان التخصيص تبيين والكتاب مبين لقوله تعالى لتبين لنا من نزل باليه فانه يدل على كونه عليه وعلى انه الصلوة والسلام فمبينات الجمع فهو
بين وتبين المبين التخصيص الى اصل فلا يصح القول انما يتم الدليل لو لم يكن هذا العام بموجب التفسير التخصيص بالاجماع التخصيص بعض الكتاب
لبعض فالدليل موقوف على المدعى وهو عدم جواز التخصيصات الكتابية فان قلت التخصيص مجاز فلا بد من باعثة وليس يفتي العام ما يثبت الباعثة
وجوب التخصيص من غير ريب وعوض هذا الدليل بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكاشف عن حجة الكتاب فهو بيان له فيجوز التخصيص فانه تبيان
للعام وهو من كل شيء وفيه ان غاية الزعم ان القرآن تبيان للقرآن ولم يزم من التبيان حتى يجوز التخصيص بل يجوز ان يكون تبيان
له بوجه آخر فغيره قالوا ولي ان يجعل معارضة لمقدمة الدليل هي ان تبيين المبين باطل فنقول انه باطل بان القرآن مبين من جهة الرسول صلى الله عليه واله
واصحابه وهو مبين للقرآن انما هذه الآية والا وجهان لوروده فاما بان وليكم ليوتمد دل على عدم صحة تبيين القرآن للقرآن مطلقا وهو باطل وهو مبين
والحل ان اكل من الكتاب ومنه ورد على لسانه في المبين تارة بالكتاب وتارة بالعمدة فلا يزم من تبيين الرسول صلوة الله وسلامه عليه واله واصحابه
ان لا يكون تبيان بالكتاب لجواز ان يكون تبيين من تبيين الرسول صلى الله عليه واله واصحابه وسلم فلا يزم من تبيين التخصيص التخصيص للمحال فتدبر
يجوز التخصيص بالعمدة والتخصيص المتواترة بالكتاب وبالعكس في التخصيص المتواترة بالكتاب والخلاف فيها لا تقدم والمخالف عندنا انه اذا كانا متشككين
تخصيص والا فثبت المقام بالتأخر وظان الشافعية في التمسك خاص الكتاب بهامنة المتواترة او عامه من هذا اشد فانه لا يجوز ان التمسك بالكتاب
بالعمدة لمصلحة لا يجوز عند الشافعية تخصيص الكتاب بغير الواحد وكذا تخصيص العمدة المتواترة بغير الواحد ما لم يخص بقطعي دلالة وبشوا اذا جاز الباقون من
علماء اصول مطلقا سواء خص بقطعي قبله ام لا ولو وقف القاضي البكر من الشافعية على لا ادري يجوز التخصيص ام لا لاننا انما ادى الكتاب قطعي من كل وجه
لان التبين متواتر والعام قطعي الدلالة كما هو بوجه والخبر قطعي متنا لانه خبر الواحد فلا يجوز ولعله ادى بعد التخصيص يتساويان في النسبة لان العام
المخصوص قطعي على الخبر اقوى منه لان الظن فيه في الشبهة فقط ودون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه معارضه في الاجل معارضة القياس على التخصيص الذي
هو اخص من الخبر كما تقدم فذكرتم الخبر ان كان متواترا فالتخصيص ظاهر وان كان متاخر فثبت ان يكون ما سماه الان لمخصص وان كان ثانيا فيجب مقارنته
على ما بهما التحقيق وان كان غير معلوم التايخ فيجب ان يعل بالخبر وما قبل العام بالتخصيص بقوة من العام فتدبر ولذا اخصه هو البيوع الفاسدة الثابتة
فسادها باخبار الاحاد ومن عدم قوله تعالى واحل الله البيع وشرب الا لاروايه المؤمنين عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس لم يجعل لها سكنى ولا نفقة
في صحيح مسلم عن الشعبي قال فاحت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قولها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت طلقها زوجها البتة قالت فحقصمته ل
رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة قالت فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة وامرني ان اعتمرى في بيت ابن ام مكتوم حتى رواية اخرى في
عنه قالت قال ليس لها نفقة ولا سكنى وانما رواها امير المؤمنين لما كان محضها لقوله تعالى واسكنوه من حيث كنتم فقال امير المؤمنين انما سكنى
لما رواه ابنه ورواه غيره صلوة الله وسلامه عليه واله واصحابه يقول امرأة وهذا الامة لال يتوقف على جهة قول الصحابي الا ان ثبت الاجماع على الرد

الاجماع

بهذا النمط ايجاب اماروه امير المؤمنين لست وده في صدقنا ولذلك ناولنا لغيري اصدقنا ام كذبت في صحيح سلم عن ابي اسحق قال كنت مع
 لاسود بن يزيد جالسا في المسجد الاكبر مع الشيخ فحدثني الشيخ بديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه واله والحمد لله لم يجعل لها سكنا
 ولا نفقة ثم اخذ الاسود وكفاسا من حصن فوجهه فقال وليك محدث بيشل هذا قال عمر لانك ترك كتاب الله ورسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم
 معقول امرأة لا تدرى لعلها حفظت اول بيت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا تخزجون سن يوثقن ولا يخرجن الا ان ياتين ببناء شدة بنيت
 وفيه ايض قول سرورة ان عائشة انكرت ذلك على فاطمة وهذا الخبر كان مستحكما عندنا من امير المؤمنين والجزء المشكوك فيه لانه في صدقنا
 الراوي غير حجة وفلا عن تخصيص به ولا يلزم سنا متفقاً بالتحقيق بالخير الصحيح واستدلنا بما نقلناه على الله عليه واله واصحابه وسلم اذ روى عن
 حديث فاعرضه على كتاب الله فان واقعة ناقبوه وان خالف فروده قال صاحب فخر السادة انه من شدة الموضوعات قال الشيخ ابن الجوزي
 قد جازى الطريق لا يخرج عن المقال وقال بعض منهم قد وقع الزنا وقته وايضا هو محال لقوله تعالى وآتاكم الرسول فخذوه ونهى هذا الحديث يستلزم
 ضعفه ورواه فهو ضعيف مردود واقول اسخا في فيه فحمل على الصحيح فانه لما ثبتت حيث يميل للمنسوخ بالكتابة فلا يصح بالضمين والما بالتحقيق فقد
 موافقة من وجده لانه بيان معنى والبيان يوافق البين هذا الخبر ان ذكره بعض مشايخنا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة بلية كيف لما افترقا
 المارفة والما بالتحقيق فبقية اعتبار معنى زامة الادلة للفظ عليه وقال في النماذج هذا مستقوض بالتواتر فانه ايضاً مروى عنه صلى الله عليه واله واصحابه
 وسلم وبيان غاية ما لزم منه تخصيص دليله هو الحديث المذكور فان تخصيصه بالتواتر والكتاب جاز فقلنا فالمراد باري غير ذلك العام فهو مخصص حجة
 في الباقي بالاتفاق فيبقى حجة في الاخبار الاحاد وقال سبط الاسرار الالهية قدس سره لعل مراده بالنقض ابطال كونه على ظاهره لورود النقص
 بالتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص التواتر اولى من تخصيص الصحيح بل هو اولى لان المعنى والما سلم اذ روى في حديث في محل الربية
 فاعرضه على كتاب الله لان معناه الجوهري اشارة اليه وقد علمت الجواب الحق من عدم صحة الحديث فلما حجة الى غير ذلك من الجوزي قالوا اولاً
 الكتاب العام فقلنا المتن بالتواتر والما سلم لان العام فقلنا بالكتاب جاز فقلنا فالمراد باري غير ذلك العام فهو مخصص حجة
 قطع فاكل منها قوة من وجده وقد تمارضنا فوجب الاحتياط في اول العام بالتحقيق فيه ان اخبار الاحاد في الاكثر عامة فعلى فرض تلبية العام الخبر
 فقلنا المتن والدلالة فقلنا ضعف من قلنا الكتاب ومن الغرض من رايات ترجيح الراجح اقول مع اقتناء على تلبية العام وهو محتمل فانا ما بينا انه
 قطعه يروى عليه ان ملية والدلالة الخبر ضعيف بضعف شدة لان الدلالة فخر الشبهة واذ في الشبهة شبهة فقلنا بالدلالة بالطريق الاولى فضية
 شبهتان شبهة في نفس شدة الخبر وشبهة في الدلالة بخلاف الكتاب اذ فيه شبهة في الدلالة فقط فلا مساواة فلا تارض فلا جمع بل يقدم
 الراجح وفيه اولاً انه مستقوض بالعام لم يخصص من الكتاب بل باري فيه ثانياً ان شبهة في الدلالة لا جل شبهة في الشبهة شبهة واحدة من
 الشبهة بالادلة وفي الدلالة بالعرض وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة فتعاد لا بل الخبر الخاص عندهم اقوى لان عام الكتاب واجب التوقف
 قبل البحث عن المخصص واذ وجب الخبر الخاص ترجح جانب المخصص بخلاف الخبر العام والى الاكثار من الظنية وقالوا ثانياً الصياغة خصوصاً عام الكتاب
 وبما من كلامه واولاً لم يمنع المرأة على عملها ولا خالها تمار واه سلم عن ابي هريرة وفيه نوع الفتا فان عدم هذه الآية في اولاد
 المحرمات المذكورة نسباً وكذا الاخت على الاخت ويعبر من مفهومها الموقوف حرم البهيم بين المحارم فلم يدخل العمى على نيت اجبا فيا واولاً ذكر
 فلما يكون تخصيصه بالحدوث الشريف لا يحكم ما دل عليه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاثنين بالدلالة فانهم وضعوا قوله تعالى يوحيكم اليه في
 اولادكم بل يريث القائل رواه الترمذي عن ابي هريرة مرفوعاً عن النبي صلى الله عليه واله ولا يورث اهل بيتين رواه ابو داود وابن ماجه بن زيار

وفيدان لم يفتض حقيقة الاتخاذ المومنون الكافرين اوليا لان الميراث من باب الولاية فالحي يرث الموتى لا يحكم الآيات بقتول
صلوات الله عليه وسلم نحن مناشرون الانبياء والنور وفيه ان عموم الاولاد في اولاد الخلفاء بل بين فروع الامامة برسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم ليس في غلبتها ما تقدم من ان الرسول داخل في عمومها فاذا كانت الصيغة عامة لغية والجمع وهو كل ليس من صيغ الجمع
فان قلت سيده النساء فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها فثبت من هذه الآية في ميراثها ثلث لعل فيها بقيا من اولادها صلى الله
عليه وآله وسلم على اولاد الامامة ففردت الخليفة بآراءه في ميراثه النص لعمومهم وليس هذا من الباب في شيء فان تخصيص خليفة رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم انما كان لان كان فاطمة عنده مثل قطيعة الكتاب فثبت في ميراثها ثلث لعل فيها بقيا من اولادها صلى الله عليه وآله وسلم
بهنا ظهر ان ما خرج به الخليفة من غير النص لعمومهم انما هو من الكتاب بجزء واحد من غايته جماعته وولادته وجهه
ولسائر المسلمين عنه وانما تخصيص غيره فمطلوبه كان منقطعاً عما تقدم من ان ميراثهم ميراثهم في حق الله تعالى عنه حين جاءه المومنون
على والعباس يثناز فان وفي المجلس امير المومنين عثمان والترتيب والسؤال القوم وقال القوم انتم كنتم بائعوا الذي باؤنه فتقوم
السما والارض فقولون ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم ثم اتى على امير المومنين علي والعباس
انتم كنتم بائعوا الذي باؤنه فتقوم السما والارض فقالوا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم
وقال امير المومنين عمر وانما انا في الباكر لصادق وبارز واشد تاليج الحق يعني انه صادق في رواية الحديث وبارز واشد تاليج
الحق في الغل بمقتضاه ثم قال لشدة الشدة يعلم اني لصادق اسي لصادق في رواية الحديث وبارز واشد تاليج الحق اسي في القضاء بمقتضا
وما لا لا يقتضيه فلو كان في يقوم الساعه بهذا كله رواه مسلم في قصة طوله وشك في صحيح البخاري وسائر السنن فظهر ذلك ان اجلة الحاجة
كانوا اهل اليقين متيقنين بالحديث المذكور حتى خلقوا فان كانوا سخطوا انفسهم كما هو الظاهر فقد غم التواتر فان العقل يحيل التواطؤ
على الكذب اذا خبره والايام هذه الايمان الشديدة وانما يكونوا ساطعين بانفسهم فقد سمعوا من رجال افا وخبرهم اليقين فان عدالة
هو لاد الاجلة قطيعة فلا يخفون على قطع اخر في رتبة وذكر روى مسلم ايضا عن ام المومنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها فانها كانت
بالارواح المظاهرة حين اردوا طلب الميراث ليس رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة ثم روى ايمن عن السيدة
بذا الحديث وفي رواية له عنه لا يقسم ورثتي ودينا لا تركت بعد نفقة نفسي مني ومونسه فاطي فهو صدقة وبالجملة ان قطيعة اهل من الشمس على
نصف النهار لا ينبغي ان يرث في الامس هو شفي بل اشقى القوم وقد عدا بن يمية الضحية رواية في الحديث فبلغ ثمانية عشر قالوا هذا اجماع على
التخصيص قد عرفت ان في تخصيص شبهة وادوار فضلاء على الاجماع فان قلت في حصار الاجماع مخصصا لاجزاء واحد قال وليس تخصيصا
بالاجماع فان اجمعين خصصوا ولم يكن اجماع سابق على التخصيص فتفكر قبل في حواشي عمر زاجان على شيخ الحق انما يتم ما ذكرتم من تخصيص
الصحابة لو لم يخص من قبل بطابع وهو ممنوع اقول لم يخص به من قبل والا كان مستورا لانا كرامة او خيرا وكلاهما مفسود وان فاتهم فيه ان الملائكة
ممنوعة بل يجوز ان يكون تلك الاجزاء متواترة وبعده الاتفاق والاجماع على تخصيص ارفع توفير الدعوى على النقل من البين فصارت اجازة
وقد عرفت كون حديث لا نورث قاطعة وقد عرفت ان اجماعهم في حديثين السابقين الكتاب فهو قاطع فلنا لانهم ان اجماع
المذكورة اجازة تلك الاجزاء لا يجمع على العمل بها بل ثبتت قوة فيزاد بها على الكتاب وهي تعبد المطلق ولعل المراد
لا يبعد ونسخ البعض فان ههنا ليس تعبد المطلق وهو نسخ عندنا وليس تخصيصا فيه نوع من الغفلة فانه ظاهر ان لم يكن الحكم سابقا

على مفهوم قد لانه اللفظ على المفهوم الخاص يكون اقوى من جهة انه خاص الالاسد لال بانتشار الفاعلة لا ياتي في هذا ما تأتيا فلان قهارة المزم منه
وجوده القوة من جهة المفهوم من جهة الخاص كمن هذه القوة لا يسلخ قوة المنطوق فلا مساواة في ورجة الظنية اصلا قلنا مساواة وانما هي مساواة
الهام والمخصص في قدر الظنية بعد مساواتها في اصل النظم ليس شرطاً للمخصص للاتفاق عليه اى على تخصيص خبر الواحد للكتاب كذا في شرح الحقير اقول لا يفتى
اذا اى عدم اشتراط المساواة في قدر النظم ترجيح المخرج وهو خلاف البدئية فان ثابت فالتفتع للاتفاق على تخصيص خبر الواحد عام للكتاب قال
ابا عبد الله اختصاص بحدوث الواحد عام للكتاب بخلافه وعليه لما تقدم من التخصيص بالتقاطع قصيرة طانيا فاعتدلا ما يدور من نقدته فلا يجوز عندنا فلا ان
فان قلت هب العام يصير ضعيفا بالتخصيص لكن لا يسلخ ضعف خبر الواحد ثابت كذا وقد بينا سابقا ان دلالة العام لمخصص لياول ولالة القياس وضمف
منه فكيف لا يكون اضعف من خبر الواحد وقال في التحريم لتحقيق في الجواب ان مع الظنية الدلالة فيما اى العام والمفهوم ليقوى ظن اختصاص
لغلبة في العام ففي العام ضعف من وجهين وفيه نظر ظاهر لان شبهة في دلالة العام عند جه ليست الاس من جهة غلبة الخصوص فيه وغيره شبهة لا شبهة
في العام في هذه الغلبة يصير دلالة عند غلبة محتملة للمخصص فبما شئ يقوى ظن الخصوص والغير وعليه ما قال المصنف اقول الغلبة لو افضى الى ظن مخصوص
فانما يفضى ظنا ضيقا اى احتمالا لا مخصصا على خلاف الوضع لا الغلبة اى غلبة ظن المخصص هذا الاحتمال لا يخرج المنطوق عن المنطقية فلا يصير مثل
المفهوم في الضعف الا ترى الاختلاف في العام في القطع والظن مع الاتفاق في اصل الدلالة على العموم والاختلاف في المفهوم في الظن وعدمه فالمفهوم
ضعيف عن العام لم يفهم كثير من المارة فلا يظن المخصص لا ظنا ضعيفا والظن لا يبنى من الحق شيئا ثم اقول لا يبعد ان يقال في الجواب العام عند وجه
كان منطوقا لا احتمال لمخصص المطلق الثالث عن غلبة وقهر اختصاص ظنا ظن المخصص الخاص وهو المفهوم منه ضعفه لصيرة الاحتمال منطوقا
يعمل المخصص لوجوه المساواة قابل وبهذا ايضا غير خال عن المناقشة لا اننا لا نسلم بوجود ظن المخصص بل يزيل عموم العام كونه منطوقا بهذا المطلق هذا ان
يصح على عند القوي فافهم ولك ان تجيب بان العام وان كان منطوقا لكن فاعلى المفهوم لوجوب التوقف الى البعث عن المخصص فاما الغلب على الظن او لم يفتن
استثمار المخصص يبقى مثل الجمل غير مفيد شيئا فافاضل المخصص قوسى هذا لعدم صلاح العام معارضة وقوى المخصص فبما انه فانه انما يتم اذا كان المفهوم
خاصا حتى لا يتوقف فيه **مسألة** قيل الرسول عليه وعلى واصحابه الصلوة والسلام بخلاف العموم كما لو قال اوصال في العموم حرام على كل مسلم ثم
قيل ليعنى فيما اذا كان الصيغة بحيث يدخل هو صلى الله عليه واله واصحابه وسلم في عمومها لغت الا لا يدخل نحو الوصال حرام على ابي او شوكو كالدخول نحو
يو صيكم الله في اولادكم فانه ليس هذه العبارة والله على وخوله في الخطاب فعلى الذين التعديرون لا يكون الفعل مفعلا اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلانه
يجعل على معنى لا يدخل فيه فهو فافهم مخصص لكن ينبغي على هذا ان لا يقيد بما اذا كان منطوقا او لا فافهم نسخ البعض فان ثبت وجوب الناسى في ذلك الفعل
بدليل خاص كان هذا الفعل نسخا للعام او لا يحتمل هذه الصورة المتعارضة اما وقيل الناسى عوانا في نحو قل كان **المسألة** في رسول الله اسوة حسنة ونحو
فاتبعوني يحكم الله ونحو لو كان موسى حيا لما وسعه الاتباعى فيقول يخص بالاول وهو العام فلا يلزم على الامة الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير اولى
بل يجب الاتباع على الفعل وعلى هذا يلزم ان يكون الفصل مع هذا الدليل ناسخا للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات وقيل بالتوقف فلا يعمل حتى يتيقن الدليل لا يبا
للمخصص اخص اولى للمخصص وان لم يخص بطل العام بالكلية وعلى تقدير كونه متاخرا ينبغي ان يكون ناسخا قتال ولنا في الفصل اولى فانه مع وليس
الاتباع اخص الخاص اقوى من العام فعليه وفيه ما فيه لانه اذا صح دليل الاتباع يكون اخص لكن وجوب الضر من اين لم لا يجوز ان يصح مع العام
فيخص دليل الاتباع والحق في هذه المسئلة انه ان كان دليل الناسى مقدا على نزول العام والعمل بخلافه دليل الناسى منسوخ فيه وان كان مقدا لم يخص
فلا وجه للقول الثاني في الصورتين وان كان دليل الناسى متوخرا فيجوز الخلاف فان المقدم يصلح قرينة لتخصيص عند دلالة قرينة على عدم الانسلاخ والله اعلم

وسياقى في لحيته مفصلة ان تنازلنا الى مسئلة التفرع بواحد من الفروع على المنع فخص بذلك الناطق على الشاخصية
 مطلقا سواء كان متنازلا او متنازلا عند اكنة الكائن العلم بالعلم في مجلس فكر العام فخص ذلك بالعلم في المجلس على متنازلا عند شيوخنا لان الكثرة عظم
 دليل الجواز عادة لان مادة الشريعة التي هي المنكر فكلما كان على الجواز فهو محقق عند الشاخصية مطلقا وعندنا اننا نأخذنا من ان قائل فخص
 ثم ان فخره مشتركة بين الناس وغيره قدسى الحكم الى غير الفاعل المتاركة بالقياس او بجملته او اعمد على على الجواز وقد تكلم عليه بعض شراح المندرج
 قد يتبين ان متنازلا ثابت ثم ان قدسى الحكم بالقياس من متنازلا التفرع غير ظاهر فانه يزعم تحصيل النسخ ونسخ الحكم بالقياس لان يكون العلم به فهو
 له او غير المتنازلا فكلما ان جواز نسخ العبارة بالادلة والادلة على مشتركة فالتنازل عن التعدية لان التعدية من غير حاس غير مقبول قال السبكي
 استاخصية المتنازلا عن التفرع مطلقا وان لم يظهر الجواز لم يظهر الجواز مطلقا فخص بذلك الناطق وذلك قوله صلى الله عليه واله وهما على سلم على الواجب
 فخره قلنا ذلك لم يثبت فخصه على ما علمنا عليه من عدم العارضا لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام ومنه ما لم يعلم عدم الفارق لان الكلام في ان يعلم فيه الجواز
 بل علم ان عموم العام يمنع بقوة حكم الناس في غيره من المكلفين لانهم من جهة الجواز ويكون التفرع عاما مطلقا كان التفرع منسجا مطلقا لانهم من
 تحت العام فخره في صورته وجود الكثرة او عدمها فان قلت لعله يكون في بعض الافراد وله التفرع عن شيوخه حكم التفرع فقلت الكلام ليس في الامر الجواز بل في
 انفس التفرع والعموم كذا في الحاشية لقائل ان يقول ان تخصيصه ليدت باذنه فخصه من غير تخصيص من غير تخصيص فذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضي التخصيص على
 في تنازل فخره من نسخ الاية علم فيه ناسق فخره عموم شرعية اذ قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي ان يكون الخطاب لواحد من الامية فخطاب
 لكل هذا العموم كما نقل عن الخليلي لكن شرعا لا بالية فخره من نسخ السجدة في السجدة الاولى العالم بخلاف العلم به بعد العلم به عند اكنة واما سبيله فان
 المشهور في كتب اكثر المشايخ ان تاويل الراوى ليس جملة وقد صرح به الزمخشري في شرح الكسبية في مواضع غير عدة فقلت المراءى هناك على الراوى الحديث والادلة
 على احد الماهل كما في المشترك او انسخي واما علم على خلاف الظاهر فخره فخره اذ اردت باقتناع مشايخنا وستين الفرق في بحث استه ان شاء الله تعالى فافهم
 القول بالتخصيص بشكل بل المتنازل لقوله احد هم على التفرع كون فعله الماهل للامام جهة ان سيجل على الاظم من نسخ والتخصيص فانا لا للشاخصية والمالكية
 فيل للعموم العام ويترك اقتضاء الصحابة وهذا المشكل على انهم من التوقف في العام قبل البحث عن التخصيص فانه اذا وجد على الصحابة خلاف
 العموم على عند العقل من جلال الموضع بان من انقطاعه ان سلكه لا يكون الا من جهة شرعية من زعمه لان العلم من غير جهة معصية قد عصم الله
 عن ذلك فثبت ان يرتفع فيه حتى يعلم فسا وجبة قائل ان على السجدة دليل التفرع لا بعد علمه لا يترك العلم بالعام الا بدليل يدل على
 التخصيص ولا كان فانا بالقرينة لا يجوز ان يصح قوله في العموم فخصه بغيره كما لا يجمع ثم هذا انما يدل على ان التفرع لا يقتضي
 واما ان العام فخصه فلا يدل عليه فخصه بل يحتمل ان يكون نسخ البعض ولما ارا في التفرع وتقال فخصه لا لانه انما هو ان
 النسخ قائل فيه فانه موضع قائل قيل انه دليل الدليل لكن قلنا لا قطعا والظن لا يكتفي بخلاف الاجماع لانه دليل الدليل قلنا وبما كان علمه خلاف
 النص المفسر فانه لا مسأغ للتاويل فيه قطعا من مقطوع الدلالة فحين نسخ اقول لا يجب التطلع في التخصيص كعموم خبر الواحد فخره انما
 ولا يتم كذا اصولا لان العام قطعي الا اذا خصص له عوى بالعام فخصه البعض فالتاويل لا يكتفي بخلاف الاجماع لانه دليل الدليل قلنا وبما كان علمه خلاف
 قد يصلح كذا ان حجت الصحابة اما قرينة جزئية مخصصة او كلام شخص وانسخ ارفاق من اشارة الامام فخصه من الكل كما مر ارا فالتاويل
 يلزم تعذيب الجرح للصحابة قال لا يلزم تعذيب المجتهدين الى التخصيص عن دليل فخصه فخصه والى عليه علا وان دل اجمالا على التخصيص فخصه في زعم
 الحق ان الاعتقاد بان ههنا وليا مخصصا اجمالا حال كون الاعتقاد بجملة ما يقتضي العمل المجتهدين بالمحصل حرفة بعينه واذا لم يكن لهم من الاية اقول لا يلزم

العلم

مثاله

بالاجتماع لا يتوقف تخصيصه على معرفة الشخص المعينة فاذا كره هذا القائل من عدم كفاية الاعتقاد والاجمال في دعوى من غير حجة فلا يسمع قتال فيه الشافعية والمالكية
قالوا ولا العزم حجة وفعله ليس بحجة فلما عارض فلا تخصيص قلنا عدم حجيته فبطلت حجة كيف وقوله لما كان والاعلى التخصيص حجة معتبرة وقالوا انما
لوصف فبطلت حجة المخرج من لفظة صحابي آخر لا انحصار له في حجة واجبة العمل وقد جاز خلافه الاخر اياه اتفاقا قلنا لا نسلم الملائمة وفعله انما كان اذا
العمل اذا صحت دلالة على التخصيص باقية عنده بخلافه صحابي آخر لم يبق كيف هو دليل لعدم اى عدم التخصيص لان الظاهر ان لو كان العلم بعمل مقتضاه
لان التخصيص يكون ملائمة لظن فيه وفيه بالظن فتسا قطا لبق العام كما كان تامل العمل وجوبه انه جازم الخطا في زعم التخصيص محضنا فلما كيف علم الاجمال
قتال فيه **مسألة** افراد فرد من العام حكاه ابي حنيفة العام الموافق له لا يخصه الا اذا كان له مفهوم مخالف عند تأملية كافر فرد موضوع الحقيقة
او معلق بشروط كما في الحديث القليلين شالحا ايا ارباب وبلغ فقد طر رواه احمد مع قوله صلوة الله وسلامه عليه وآله وصحابة وسلم في شاة اهل البيت
ميتون ترجمه وبلغها بطور ما قد انكر الخرجون هذا اللفظ في شاة ام المؤمنين بل في قرية كما رواه احمد عن سلمة بن انس رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
جاء في غزوة تبوك على اهل بيت فافترق معلقة فسأل لما فقالوا لا يا رسول الله انما هي ميتة فقال وبلغها بطور ما الذي ورد في شاة ام المؤمنين
ميتون ما رواه الشيخان بلا اخذ ثم انما بجواز لغيره فانتقم فقالوا انما هي ميتة فقال انما هم اكلنا خلافا لابي التورمخص الالباب عنده لشاة في رتبة
او بالكل محمد في رواية اخبرني لعل وجوب اعتبار المفهوم الموافق فيخرج ما رواه لنا انه لا تقارض مع هو ظاهر ولا تخصيص بدون المتعارض البتة وبقا
قالوا له اى لغيره والمفهوم من العام مفهوما مخالفا لغيره والمفهوم محض المفهوم قلنا لا نسلم المفهوم المخالف فانا نكره راسا ولو سلمت شاة المفهوم فهو اى
اعتبار المفهوم منها فخرج بقوة مفهوم اللقب وهو روح القائلين بالمفهوم اليه وما قيل من كونه ان يكون افراد بعض الافراد وجوب المفهوم اليه فافترج
الى قوله ليعلم الكل فلا يخفى في هذا الجواب هناك فليس شى لان تلك المواضع متفقة التخصيص عند القائلين بالمفهوم فلا يجتهدون الى الجواب وما
قيل ان الكلام ان نفس الافراد محض ام لا فيرد عليه ان دليل ابي التور لا ينطبق مع قتال **مسألة** رجوع التخصيص الى بعض افراد العام ليس
عند الجمهور من الحقيقة والشافعية واختاره الاحدى مثل قوله تعالى والطلاقة تير بغيره بالنفس ثلثة قرو مع قوله تعالى ولجو لهن احق برحمتي
فان الكريمة الاولى لغير الرجعية والبواش والضمير في الثانية للرجعية فقط وقال ابو الحسن المقرئ واما ما ذكره من تخصيص قبل وعليه
اكثر الحقيقة وبعض الشافعية وبعض المعتزلة كذا في التفسير وخرجه الى الامام شافعي اليه وقال في آخر سيرته هو الاوجه وقيل بالوقف وهو
المتعارضة المحصول واعلم ان في التمثيل بالاثنتين نظر افان التفسير في الثانية يرجع الى المطلقة كلها وان كانت مطلقة شلت وكانت الرجعية
سابقة في كل طلاق ثم نسخت لشرع الباتية والليل عليه ما روى ابى داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس في المطلقة تير بغيره بالنفس
ثلثة قرو الى قوله تعالى ولجو لهن احق برحمتي وذلك ان الرجل كان او طلق امرأته فواجب برحمتها وان طلقها ثلثة قرو فكذلك فقال الطلاق
مرتان فامساك بمحرفه والتفسير باحسان ثم علم هذا قوله تعالى ولجو لهن اى منسوخ البعض فيجب الرجعية فيها وراء النسخ والنسخ ليس الاضافي
الاثنتين والحكم فيلزم ان يكون ما رواه من المطلقة رواج فلما يكون واجبه مالي بأبناء ونصف الزوج لا يغير من غير اعتبار التنازع فثبت
قول الشافعية رحمة الله تعالى ان الكناية خير بامنة الا ان يقال ان النسخ مشروع بائن وليس الا البينة بالعرض المالي فدل بمنزلة المرافعة
على صحة البينة من غير مال فنسخ تلك الآية في الباتية الواحدة لكن هذا اذا جازت تسليخ العبارة بالذاتية هذا والله اعلم باحكامه قول وهو اى الوقف
الاشبه بالسحب لان التفسير يرجع الى اللفظ باعتبار مدلوله المراد وهو ظاهر فان خصص العام ويرجع التفسير الى الباقي يكون التفسير على حقيقة لانه ما دل
الى المدلول المراد باللفظ العام وان كان العام مجازا وان لم يخص ويرجع الى البينة في التفسير مجازا والعام حقيقة فالتخصيص في الاول

فيلعب به ويترك العام لقدره وهذا المعنى من التخصيص لان هذا القياس واحد قريته على ان المراد به بعض وكيف يصلح قريته ما لا يعلم وجوده عند
الخطاب فتدبر وقال ابن شيراز من الشافعية الكان القياس جليا يخصص والا لا وقيل الكان اصله محرر جاسن ذلك العموم جاز تخصيصه والا
لا وقيل يخصص الكان اصله مخصصا للعام اي ثبت علته تبص من الكتاب او سنة او اجماع او فقه قريته خبرية على ترجيح القياس والا يكون شئ من
مادة الاشياء فالعمل لمعوم الجواب واختره ابن الحاجب من المالكية والجواب في من المعترضة لقيوم العام مطلقا سواء كان مخصوصا من قبل او
لا يري صحة لتفصيل التخصيص الضار والناقص والامام لوقفا في العمل الى ان ينظر الترجيم والامام حجة الاسلام الفخراني فاذا الاعتبار بما راجع الظن
ان كان في القياس تخصيص به وان كان في العام تترك به وان تساويا فالوقوف لازم لما لا يشتر كسمة الظنية ثابتة والتفاوت في الظنية
قوة وضعفا غير بالغ من التخصيص لرجحان الجمع بين الدليلين فاذا اولى من الابدان فالتخصيص من الكان مرجح ولكن يرجح لاستمراره كرجح كما تقدم
في التخصيص بالمعوم وفيما شارة الى دفع ما يتوهم وروده من ان العام وان كان لدينا لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا القول
ليس لشيء فان تقديم القوي على الاضعف اصل متماثل ويدهي ولعله يكون مجعها عليه واما رجحان الجمع فلما لقيت القوة في التخصيص فانه بعد
شبهة المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرع ولهذا تقدم الترجيم على الجمع في التعارض فتدبر واما ان يقال دلالة القياس
راجحة انا عندنا فاما ان الكلام في مخصوص البعض قد تقدم ان دلالة اضعف من القياس ونحو التخصيص لا يجوز تخصيصه صلا او ما عند غيرنا
فلان العمل بقبيل الحجب عن التخصيص لا يجوز ههنا بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على الحبث بالمعارضته فهو اقوى من العام فانهم كلوا ينبغي
ان القيم هذا المقام فاندفع ما قيل من تخصيص غير منصوص العلمة المستنبطة اما راجحة على العام او ساوية له او اوجودة عنه
فالتخصيص على احتمال به وراجحة العلمة وكون احتماليين آخرين والواحد اضعف الاثنتين والراجح الاغلب فالراجح لعدم التخصيص لكونه على شئ معين
ونحو الاندفاع انا لا نسلم ان التخصيص على احتمال واحد فان رجحان الجمع توجب ان يكون على احتمال المساواة ايضا بل على المرجوحية ايضا ويرد
عليه من ان يجوز تخصيص الاقوى بالاضعف مكابرة ورجحان الجمع انما هو عند النفاذ ولا يحق في الجواب ما قدمه من ان القياس راجح على العام
المخصوص عندنا وعلى العام مطلقا عند غيرنا فتدبر على انه لا يجب لطلان التخصيص سواء كان بالقياس او بالنسب او قريته اخرى لان التخصيص
كل مخصوص اما راجح او مساوي او مرجح اه ولا يعبر ان يقال المظنة لا تعارض المانة فان التخصيص واقع بخلاف التخصيص بالقياس مستنبطة العلمة قابل قول بعضهم
الا اعتبارا في الاغلبة العلمية الافراد فاما كون افراده اغلب فهو راجح لا العلمية الاحتمال والثاني اي غلبة الاحتمال لا يستلزم الاول اي غلبة الافراد كالامكان
والوجوب والاستناع فان افراد الاول اكثر من الاخيرين مع كونها احتماليين فيجوز ان يكون افراده العلمة اكثر ويكون الترجيم التخصيص فانهم وتسك ابن الحاجب
بان القياسات اذا كانت كذلك اي منصوص العلمة او مجعها عليها او كان اصله محرر جاسن لتدبر متدبر له لخص خاص معارض للعام تخصيص بها للجمع بينهما
وكذا اذا كانت قريته مرجحة القياس لان العمل بالراجح واجب بما لا يرد في التخصيص ابتداء على رأينا لانه وان كان منزلة لخص خاص لكنه بمنزلة مطلقين الدلالة او اعم
تطبع فيمنع القياس في مقابلة فانه لا يخلو ولا يخلو في عدم التخصيص لغيرنا من الاثنية فعلم ذلك لعدم الدليل على جواز التخصيص لغيرنا وكما
عدم فيه دليل يجب لثبته وهو غير سديد لان عدم النظر بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا عدم المدلول ولا عدم المدلول فيقول ان الجمع بين الدليلين
التعارض هو الدليل مطلقا سواء كان كذلك او لم يكن فان القياس دليل مطلقا سواء كان علمة مستنبطة او منصوصة فيجب الجمع بينهما وبين العام
وقد تقدم ما فيه وادحا كما واجه الجوابي او لا بان القياس اضعف من الخبر لان القياس يتوقف على امور كثيرة من حكم الاصل وعلته وبه حذا
في الفرع وظنوا بحسن التعارض والكل مظلونة فيما شبهته بخلاف الخبر فان الظن في شئتين احسن والدلالة فلو خص بالخبر لزم البطلان الاقوى انا

ومع خلاف المعقول والجواب ان كمال التقدير من ضعف القياس وان لم يكن بالاقوى بالاضعف ممنوعان اما الاول فلما استجنى في ركنه
 ان شاء الله تعالى كيف قد بينا سابقا ان ضعف العام بخصوص الجبل لا يوقف اذ لا يملك الحكم الخاص المتعارف للقياس المورث للشبهة وهو ضعف
 من الحكم الثابت بالتعليل ونحوه بخصوص اقوى البتة لا شك فيه ولا يجوز تخصيصه به واما عند غيرنا فهو لا يلزم الا بعد التثبت من اختصاصه بخلاف
 القياسين فتأمل اما الثاني فلان التخصيص ليس بالباطل بل جميعا وان اسيد بالباطل ما لم يمنع الجلالة وفيه انه لا يرد في اوله كبره لان تغير
 الاقوى بالاضعف خلاف المعقول ولا يجمع ليس الا اذا ثبت التعارض والاضعف لا يعارض الاقوى فتدبره الجواب ان الثاني وانما قال
 انما لان الاول منحل الى جوابين منقوض تخصيص خبر الواحد الكتاب فانه اقوى منه وتخصص المفهوم للمنطوق اما المنقوض فتخصيص خبر الواحد غير
 واولان ان خبره في النبوة وتمام الكتاب بطلانية الدلالة فتعذر ما وان ادعى الحقوقي في كل عام الكتاب على خاص الخبر فلا بد من البيان واما الثاني
 بالمفهوم فوارد وقد مر العذر فتذكره واجتبه الجوابي فاشيا يجد مشي معاذ ومروار ومي احمد والودود والترنم عن ان النبي صلى الله عليه وسلم
 اورد اصحابه وسلم لا يثبت الى الميرق فياذا كيف يقتضي اداء خبره كالمعقول يقتضي بان كتاب الله تعالى فان لم يكن في كتاب الله تعالى فبسته رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وانه لا يثبت بان لم يكن في سنة رسول الله تعالى اجتهاد برأي ولا القول بالضرر في صدره في فقال الحمد لله الذي وفق رسول الله به في حق
 به رسول الله به وحديت حيم وفي التفسير قال الترمذي خريب واسناده عندي ليس بمقبول قال البخاري لا يثبت كس شهره وتلقى الامة بالمقبول لا يثبت
 عن صحيحه ما لا يثبت في والطبري راشار الى وجوب الاستدلال بقوله فانه تقدم الخبر على القياس وصوبه صلى الله عليه وسلم والوجه ان
 اسنه عن الكتاب مع جواز تخصيصه به بالانفاق فابحج منقوضه به واليه لا يدل على مقتضاه التخصيص به عند التعارض فانه اذا جاز التخصيص
 فلم يوجد الحكم في اسنه عند وجود القياس التخصيص المعارض واجتبه الجوابي فاشيا ولعل القياس انما هو الاجماع ولا اجماع عند الحق فانه في عندنا في
 القياس عام الكتاب او اسنه للحق فانه اي اوجه خلاف الامة فيما بينهم واذا انتفى الاجماع ائتمنه وليس حجية القياس فلا يصلح سارضا للعام
 فلا يخصص الجواب لا المسلم ان دليل القياس فلما اجماع نقله بل قد ثبت بغيره اي بغير الاجماع كما سيليح كما في القياس او ثبتت باي قول
 ثبوت به ثبت احكامه ضرورية وهذا الجمع عند التعارض فاختلاف فيه كما في خلاف الاجماع لان الاجماع على الملزوم اجماع على الملزوم ولا خلاف
 في الملزوم خلاف في الملزوم هذا انما يتم لمسلم بخصوص التعارض بين القياس وبين الخبر العام حتى يكون الجمع من اوله من الاول ان يقال في اختلاف
 حادث والاجماع على الجمع اجماع الصحابة ولم يقل عنهم رد القياس بخلافه العام كمنع من فتأمل فيه وانه لا يثبت بان ثابت العلم بالنص
 او الاجماع وتخصص الاصل يرجعان الى النص وهو حكم على الواحد على جملة الجماعة فالتخصص بالقياس انما هو به واذا ترجح ظن التخصيص لقربية اتفاقا
 يجب العمل بالاجماع على اتباع الرأى وهذا التخصيص باجماعه وفيه ان الرجوع الى ذلك النص جاز في جميع الاقضية فان العلم المشتهر به موجود
 في كل قياس فليتأمل والنص دليله ان يجوز التخصيص لكل قياس وهو خلاف ما يجب فانه لا يجوز الاستنباط الا اذا اعانته قرينة جريئة الا ان
 يقال ان افضل المذكور ومحمول على ما يكون اجماع فيه جليا فتدبر قليل انما يرد عليه اللازم من بعض المذكور العموم الحكم بالنسبة الى المكلفين فقط
 فانما يرجع قياس مكلف على آخره قياس العمل على الفعل وليس له اهم وجارية في جميع الاقضية الا ان يخص به كذا وفيه كلف صريح اقول
 وقيل ان النص المذكور يفهم الموافقة على ان حكم القضاة والاستشهاد واحد فانه يلزم المناهضة في النص المذكور فيكون احد المكلفين يمثل الآخر في
 اجماع المقتضى الحكم فكذا في كل مثليين وان لم يكونا من المكلفين لم يثبت العمل بتأويل
 فتصريح المطلق بطلان شرطه وانما شرطه من الجاهل لكل شخص كثيرة وهي في المفرد حصة منه قيد الوحدة البهية وفي الجمع عجات

مع قيدا للوحدة والانتشار فيدخل فيها جميع النكرات المعروفة بمسألة ما والى على الفرق المنتشرة في مختلف أنحاء من اعيان الاجناس فاشخايدل من
الجنس من حيث هو وسائر المعارف من الغفر مطلقا والموصولة بالمعرف باللام وبالامانة الا اذا قصد منها معبودا ونهيا اسم الاشارة مطلقا
وتختلف كل خام ولو كان كناية نحو كل رجل اول رجل في النكرة المنفية وان كان هذا المعنى الغفر والمنتشر والعميم اثر الغفر مطلقا ضرورة لزوم امتناع كل فرد
بامتثاله لكن دلالة ليس عليه فقط بل عليه في جميع العموم والمراد باللام في النكرات المنتشرة في جميع العموم ضرورة ان المطلق من اقسام اخصافين في النكرات
والناطق عموم من وجه لتصادمهما في نحو رقيقة والنفار من جانبها الاول في النكرة الدائمة ومن جانبها الثاني في العموم والذم في البقية اخرج
عن الانتشار لوجه ما ولعل المراد ما اخرج عن الانتشار ليقيد مستقل نحو رقيقة موصوفة فيخرج المعارضة بالامانة وان اخرجت عن الانتشار لوجه ما لكن
ليس الاخراج ليقيد مستقل فلهذا وقال جماعة ومنهم الامام الرازي من الشافعية وصدر الشافعية من الناطق الدال على الحقيقة من حيث هي فلهذا
هذا دخل فيه المعرف بالام الجنس الطبيعية وهذا منه على جعل النكرة موصوفة للمية لان رتبة مطلق النكارة بيننا وبينهم فلو لم يكن للمية فيخرجت ثم اشار
منشأ وزعمه ليقول ويمنظر الى التقاضي الطبيعية المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق بمهمة المتقدمين المحكوم فيها عليها من حيث هي والاعداد
الغير المنسوبة نحو رجي وذكرى وعلم الجنس فلهذا كما يقتضيه فيها الطبيعية في الموضوع اما في التقاضي المحصورة ومهمة المتأخرين المحكوم فيها على الاثر
مع بيان الكمية او لا والمصادر المنسوبة واسم الجنس المقصود فيها الا فراد دون الطبيعية فكلما كثرة النسبة لها بقا بها فاما لمتعارف للافراد
وهو منشأ البياد وهو علامته الحقيقية ومناط الفرض اجدربا لاعتبار الصق بالمقام ولا شك ان الفرض انما يتعلق في المحاوراة في الموضوع
لهاذا قد سبق ان مذمب اهل العربية ان الالفاظ موصوفة بازاء التباين من حيث هي والوحدة والانتشار انما جاء من التثنية في التناول
ان يقول ان غاية الزم مما ذكرتم ان المتبادر في الاطلاق وهو الافراد وهو مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون الدلالة عليها مثل دلالة الكتابة
بان يدل اللفظ على الطبيعية والتثنية على الانتشار فيقيم في انتشاره لا تقريظ والكان المدعى هذا النحو من الدلالة فالنكرات ليس الا في اللفظ
وشبه اركانها بانه يلزم ان يكون المعرف بالام الجنس مجازا وكذا المفعول المطلق الذي للتاكيد وكذا النكرة الواقعة اخبارا لان المراد منها
المية والتزامه لبعيد ثم انه يلزم عليهم في المفعول المطلق والاخبار يخلو لفظ من معنى فان التثنية موضوع للوحدة المنتشرة وقد استعمل اللفظ
في الجنس الذي هو مفعول اللفظ بدونه ايضا يلزم عليهم ان لا يكون الجمع المعرف باللام والاضافة موضوعا للعموم مع انه هو المتبادر ووجه
فالظاهر ان النكرات موصوفة للفرد المنتشر والتثنية يدخل في الغرض آخر واستعماله في الطبيعية من قبيل التجريد وهو شأن في مفعول المطلق
للتاكيد ولذا لم يحل شتاتنا في نحو انت طالق خلافا عليه لان التجريد لا يكون الا في قرينة بارقة واما المعرف باللام اذا اراد به الطبيعية كما
المتبنة لانه انما يرد اذا لم يكن هناك استعراق وهو آية المجازية وقد سبق فتذكره في حقه اذ اورد المطلق والمقيد فلا يخيل اما ان يكونا
في الحكم او اسبب والاول لا يخيل اما ان يتركب الحكم او تجزئ والثاني لا يخيل اما ان يكونا منفصلين او متبنيين والثاني اما ان يتركب او يتركب فلهذا
خمسة اقسام والمصيرين حكم كل قسم فالقسم الاول هو ما يكونا في حكمين متبنيين كما اشار اليه ليقوله اذا اختلف حكمهما كما اذا قال طعم فقه اول
مقيد تسمية الم يحيل المطلق على المقيد وهو ظاهر الا ضرورة مثل اعنق رقيقة لمن لا يملك رقيقة ولا يكون له مورث يمكن اخذ الميراث عنه ولا
الارقيقة موصوفة فان التملك من لوازم الاحتياق فالنكرات من حيث الاحتياق ثم ينبغي ان يفضل منها ايضا بان الثاني ان تراخي نسخ والثاني
على نحو التخصيص ونقل الآدمي ومن تبعه الاتفاق فيه بين الحنفية والشافعية مطلقا سواء كان سبب الحكمين واحدا ام لا ونقل العراقي على
باني بعض شروح المنهاج عن اكثر الشافعية المحمل في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل عندما تجاز سبب ومثل له بالوضع والتميم لفظ

ان كانا في حكمين متبنيين

مسلما فانه لو سلم ان البرقية مطلقة فليقتضى بالسلامة فاستل الدهر من المطلق الى السرفا ككل ظاهر والقرينة هي كالدفع لها ولا كالتزامية مجازية لقرينة
 او بغيرها من غير المقيدين من القران مفروض الانتفاء فانهم ولما اذيع ما تقدم من عدمه وانما فيه المخصص من لزوم التجليل بل الاذوم بهما الطر فان المطلق
 خاص بهما قطب الدلالة فذكره مع غيره ذكره موجب للتقيد من ارادة تجليل الامر اذا سئل فانه يستدل على المختار بقوله تعالى لا تسالوا عن شيئا ان
 تسوكم الآية فانه يدل على حرجه السؤال عما ليس على وجهه على الظاهر فيسقط المطلق في زمانه على المطلق ويستدل ايضا بقول ابن عباس رضي الله
 عنهما انما اسم الله المطلق بهما فيكون على ما ايدى به المطلق فاذا جاء التي يتبعه ويستدل بان الاطلاق معلوم كالتقيد فلا يتكرر الاطلاق كما لا يطلق التقيد
 فتأمل في الحاشية ولا يخفى ان التقيد اذا كان قرينة ويأتي ما يندفع به الوجه فقدر بما اذيع الاول فلان المطلق هناك مقيد بتقيد الشايع فلو
 فلاننا فيه الآية فانه ينفي عن السؤال عن المسكوة غير الظاهر وقد ليس شي فان المتيقن لم يكن في زمان الاطلاق وكان مسكوتا فاعمل المطلق على التقيد
 باعتبار المسكوة الغير الظاهر واغراض الظاهر والغرض شي عنه قد يرد اما انتفاع الثاني فلانه لما كان بيان المسمى المطلق معهما فلا بد من تحت قوله
 وبهذا اللفظ ليس شي فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو منهم فوجب الحمل على ما به من من الاعاجيب بانى التلويح ان انفسهم يريدون قول العجائى جملة في
 العرفى فكيف في الاصول فلا حاجة في قول ابن عباس لا ادرى ما اراد فانه وان الى عنه من حيثية الصحة فلا اقل ان اهل لسان مع فذا فيه بامر
 لغوي فيقبل قوله وكيف لا يتقبل وهو مستند على العربية فالجواب وليكن متمركا فليس انى حاله من سيوية واشتال فافهم واما الذناب المثلث فلان
 الاطلاق ليس معلوما لكون التقيد قرينة صادرة وهو اللفظ ليس شي لا لعدم ما ترجمه قرينة صادرة حين الاطلاق الشاذية قالوا اول ما
 المنع في التحمل على كل المطلق على التقيد على بالذليلين وفي النسخ البال لاحد بها والعمل بها خير من ايراد احد لهما قلنا قد علم في التحمل على الذليلين
 بل فيه ايراد المطلق وعمل بالتقيد فان العمل بالمطلق يقتضى الاطلاق واجزا وكل فرد منه فقد انتفى في النسخ على ما في زمانه فاولى فالتلوث
 انهم ارادوا الاطلاق في كل حال اما اهل الاطلاق باعتبار التجوز ولذليل التقيد في مناه فملت بها النسخ من العمل بالذليلين انما هو عند الضرورة وقد
 اسكان العمل بها في تمامه لولم يرد منها العمل بها في تمامه لولم يرد منها العمل بها في زمانه فافهم ولا تزل وقالوا ثانيا في التحمل على الاطلاق فان المطلق
 من التقيد فيحمل ان يكون مراد التقيد ناطق به فلا يحتمل عدم الارادة وبالعمل بالتقيد يخرج عن العدة بمقتضى فوجب حمل السالك على الناطق لا احتيا
 قلنا اول ما لا يقرب اذ في النسخ كذا لانه ايضا موجب للعمل بالتقيد فيه يخرج عن العدة واما ان هذا التقيد مراد من بدو الامر ثم ثابت بعد ذلك
 المستبعد لانه لا يدل عليه الدليل بل لو قيل البيان اسهل من النسخ فيحمل عليه قلنا لا سلم ان البيان اسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين
 والاستدلال بنبذة النسخ من البيان لا يكاد يوجب في المستقلين بل اكثر فهدى استباح احداهما من الآخر فانهم لو سلم اصيلية فلو لم يكن مانع عن اصيلية
 وعدمه ممنوع بل عدم القرينة مانع فانه موجب له على الحقيقة فانهم وثانيا نقول ما ذكرتم من مقوض بالاختلاف حكما كما مر فان الاحتياط يقتضى ان
 يحتمل لطلاق هناك اللفظ على التقيد لان العمل بالتقيد يصل بالمطلق دون الكس مع انه لا يحمل منه كالمقتضى في شي فان موضع الاحتياط ليس في صورة
 التعارض ولا تعارض هناك فلا احتياط وكما ان منع بانه لم يكن هناك عند ورود الاطلاق لتعارض فليس مانع فيه اللفظ موضع الاحتياط بحجة على التقيد واول
 اللفظ منقوض باذا كان الاختلاف بالاطلاق والتقيد في السبب كما سياتى فان مقتضى الاحتياط هناك ان لا يحتمل فان سببته المطلق يقتضى الوجوب مسلما
 ويبنى ضمن المستند وغيره سبب التقيد يقتضى الوجوب في حال واحد الاحتياط فيا كان في فذلكا فوجب ان لا يحتمل مع انهم يحلون قد يرد قلنا ثالثا ان الاحتياط
 يعتبر فاذا كان محتمل شجته وبهذا الاطلاق كان قبل ورود التقيد مطلقا على ما لا يوجب تغييرا عما كان عليه الا ترى انه لم يوجب صوم التكس بل كره عند استقلال
 اللفظ فانهم وقالوا ثانيا كما في المختصر لو لم يكن التقيد بيا بل ناسخا كان كل تخصيص لشيء لانه متعلق فان التقيد يخرج بعض افراد البديلى والتخصيص يخرج

للبعض الآخر العام المشمول اجبا فان لم يكن احد الاخر اجيب به انما بل نسخا كان الآخر كذلك قلنا الملائمة ممنوعة بل لا نعلم كون كل كلام من نسخ معارض لا عام
 في بعض الافراد نسخا كما ان المقيد الشرعي نسخ واطلا منه ممنوع واما تخصيص المقارن فليكونه وادنا الحكم في البعض لا يكون نسخا كما مقتضى اجاب في شرح المختصر بان
 في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل اى قبيل التقييد في المطلق ظاهر الا في التقييد حكم معارض بحكم المطلق واذ هو متأخر يكون ناسخا للثبوت اما التخصيص فليس
 البعض حكم الاول فقط من غير اعادة حكم معارض بحكم العام والتسخ لا بد له من الحكم في النسخ فليكون نسخا والحاصل منع الملائمة وادنا الفرق وفي لغيره بان ليس
 المطلق حكم المقيد اصلا لا موقفا ولا نسخا لفاوج يتوجه اليه في التجرى انه ممنوع عند رتبة الفرقين اما رتبة الشافعية فان المطلق محمول عند تم على المطلق
 فعليه حكم المقيد واما رتبة الحنفية فلانه لو لم يكن حكم من قبل فاقى شى نسخ وفي صورة وجوب الحمل الحكم ظاهره في وجوب عنه بان العام متضمن للحكم كل فرد
 واما المطلق فانهما لوجب الحكم فيه لنفسين غير نفس الحكم التقييد فافهم قيل في جرحي هذا بان في التخصيص الترخ حكم جديد مخالف لحكم العام لم يكن فيه
 فلا فرق بين الحكم العام والعام زيدا او عام اقول تحصل الفرق بين التقييد والتخصيص ان التقييد من حيث هو يقتضي ايجاب شى زيدا على المطلق
 فيعلم بانما هو اما التخصيص من حيث هو يقتضي الايجاب اصلا بل انما يقتضي الرفع لبعض الحكم فقط الا ترى الاستثناء والتخصيص والحكم فيه عند حجة
 من الحقيقة واذ لم يكن التخصيص مقتضيا لحكم فهو مقتضى لا يكون نسخا لانه اثبات حكم لم يكن من قبل بل كان مخالفا واذ تحقق الفرق فلا سمانه بينهما
 وفي الترخ غير خلاف فان التخصيص عندنا ليس بالاكلام مستقل مقتضى الحكم في بعض افراد العام بل يعارض حكم العام في ذلك البعض فهو ايضا مقتضى حكم
 لم يكن واما الاستثناء فليس مقتضى اصلا ولكن تنزه لنا قلنا انه لا شك ان بعض التخصيصات مقتضى حكم العام فيازم ان يكون نسخا وهو كاف لا سيما
 واما ان التخصيص مقتضى التقييد حكما فافهم لا يميزنا واما الترخ لو ادعينا كونه مقتضى ناسخا وانما يعزى كونه ناسخا في الجملة ولو لم يعتبر التخصيص فالحق
 في الجواب هو الاول لما حصل ان نسخ المراجع هو ما اذا كانا في حكم كرس في سببين فبني عليه لقوله اما اذا تعدد السبب مع كون الحكمين واحدا كالملاقاة الرقبة في
 كفارة الطمار قال الثاني في الذين يظهر من نسخا ثم لم يردون لما نالوا التجرى رتبة من قبل ان يتما سوا مقتضى ما بالايان في كفارة القتل
 قال الثالث في من قتل مريضا خطأ رتبة من رتبة مؤنثة فعندنا لا يحمل المطلق على المقيد اصلا فلا يقتضي الرقبة في كفارة الطمار بالايان بل تجزى
 كفارة الطمار وعند الشافعية يحمل وانما يلف اصحابه فاكثرا صوابه واداه بالحمل كجامع بين الترخ عنهم والحق ان القياس لو لم لا يدل على الارادة
 لينة وانما يدل على اثبات الزيادة شرعا لان القياس حجة شرعية على ضرورة الحكم لاجبة لغوية تدل على الارادة لينة والثاني لا يستلزم الاول في
 الزيادة الشرعية لا يستلزم اراؤها لينة فالتقييد القياس صحيح العام بالاتفاق في كونه دليلا شرعيا ليعمل بمقتضا لينة فكذلك استحالته في
 بين الدليل الشرعي اراؤه المبراز في لينة فالتخصيص القياس العام ايضا شرعية صحيح بان السام تخصيص القياس العام ليس لانه
 قرينة صارفة بوضوطة في اللغة لهذا الصرف كسائر القرائن بل لانه دليل شرعي يارض دليل شرعي اخر صلا لينا شرعية والمنسوخية والعارض في
 الشرعية يعلم ان العام غير ملق على العموم وكذا التقييد بهذا فالتخصيص او التقييد المطلق بهذه الضرورة الشرعية وهو دفع المعارض فليس من
 اللغة في شى قتال فيذكره اسافنا في مسألة تخصيص القياس على انما فانه شرعي وتلعا او حاصلا لانه ليعمل بما لا يتناول القياس مع ترك ما يتناول
 سببا رتبة دليل قويم هو القياس ثم لا يخفى ان كرس فان انما الصريح او القارض ولم يعلم الناسج عندنا واما الاصح اصل القياس العام فاما
 القياس قرينة كسائر القرائن وكذا على راي الشافعية ملحقا فان المراجع من العام البعض من المطلق المقيد وحمل المزية القياس قرينة فالتخصيص
 والتقييد اذ القوي قوته بر وقيل يحمل ملحقا لا معارض مقتضى من نحو اغتنى رتبة عند حلول حادثة وعق رتبة كافرة عند اخرى عند
 رتبة مؤنثة عند ثالثة فالحاصل والالزام ايجاب متضادين لكنا ولا ملة القياس عدم معارضة نسخ بل يعينه القياس منها المطلق ول على

والفعل للترجيح من غير مرجح ولا يتوجه الجواب تأملوا المتواطى قالوا كل من القول والفضل امران اشتراكا في عام يحمل اللفظ المستعمل فيهما ولا فعل
 للاشتراك والمجاز لا يتجوز خلاف الاصل فلما القول بالتوسط قول حادث فان كونه حقيقة في القول لمخصوص من بخصوصه مجمع عليه قبل فهو
 هذا القول فلا تردح في كونه للقول حتى يرجح الاشتراك المعنوي فان العمل بالاصالة عند التردد لا يغير فاقبحم الامر اقتضار فعل ختارج
 به اندب استعلاء واورد عليه لا يشترك لوما فان نفعه وهو النهى اقتضار فعل به الكف حاسما لما مر به ان لا تكليف الا بالفضل واول الكف
 في باب التهيؤ وتخصا فان شخصه مقتض للفضل المنهى تركه واجب بان المحذور الامر الكف نفسه فيلزم كونه اجزا فان طلب الكف القائم باطالب
 امر بالنسبة اليه ونهى بالنسبة الى المكفوف عنه وفيه ما فيه فان عرض الاصول لم يتبين باليقين بل بالانظار فالناسيب ان يحذر الامر للفظ
 واجب بان المراد بالفضل فعل هو سبب الاشتقاق فالمنهى ليس فيه طلب الفعل المبدول بفعل آخر هو الكف وكذا لا يشترك بخصوصه فانه
 لم يطلب فيه التكرار الذي هو سبب الاشتقاق والواجب في الجواب ان المتبادر للاقتضار الاول وذلك ليس في النهى بالذات لان المقصود
 في النهى عدم وجود الفعل المنهى لكن لما لم يكن سعة وسع العيب طلب الكف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاره مقصودا وادليا وفي الاشتراك
 عدم الاقتضار للفعل المنهى تركه ولا بالذات بل بقي ههنا انهم لا يصدق على الكف كيف لا فرق بين كفه من الزنا وبين التقرير الزنى في ان
 بالذات عدم الزنا الذي هو المكلف به النهى هو المكلف به وانما امر بالكف لكونه وسيلة اليه ودعوى كونه الكف في الاول مقصود
 بالذات دون الناس في حكمه فبره انصف ثم ان البعض زادوا وقالوا اقتضار فعل غير كفه جمالي لا يتوجه اليه سوال عن الاصل لكن يتوجه اليه
 المنقضى نحو الكف واجب بان المراد اقتضار الفعل بالقرار الى الهية والحيثية ونحو الكف انما يدل على مقتضار الكف بالمادة والهيوة فانه مقتضار
 وطلب للفعل فانهم واما الاستعلاء احترازا عن الدمار والالتباس فهو مشروط في الامر عنها كثر اصحابنا من المشايخ المتأثرين بالادبي من
 الاشتراكية وصححه من المحمدين الامام محمد بن الرازي من الاشتراكية وايضا وهو راسي ابو الحسين من المعتزلة لزم العلم والادنى بامر الاستعلاء
 يعني لو قال الادنى لما على ان تركه كذا يذنبه فاد كان العا ومعتبر لما مع هذا القول فضلا عن الذم ولولم يكن الاستعلاء معتبرا لما وجد الذم
 كما اذا قال دعوتك كذا فانهم ولا انتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العا فلا تقرب وعند المعتزلة يجب الدلو في الامر والا
 كان دمارا والتساو ليس لهم دليل عليه ونفس الشيخ ابي الحسن الاشعري لا يشترط انما هي العا ولا ذاك اسي الاستعلاء ووه قال اكثر الاشاعرية
 وفي شرح المختصر وهو الحق بقوله قاسم حكاية عن فرعون ان هذا السام عليم بديان يخرجه من الركن فاذ انما مردون ولم يكن للفرعون علوه
 ولا استعلاء فانهم كانوا في حافهم من ظنهم اياه ربا وفيه ان فرعون لا اخذه اليه من الازمنة لما راسي من الازمنة والبقية والبقية القاهرة من اليه
 البقاء وصيرورة عصاه حبة وعلم البنى الحي الذي بيده ملكا وملكه اضطر الى اعانة البلاء بالتمديدات التي لا تقف من الحق
 فذلك عند صحة الاستعلاء بل على حقيقة لان تعلم وجهه في نفس الامر وفيه روعا على من زعم انه تامر في نفي العا ذلك ان تقول ان فرعون
 انما سألهم عن امر يوجب فامر موسى عليه السلام ولم يكن شي في نفس الامر يوجب افهامه ويرد الازمنة الى الحقيقة بل لما كان عندهم من هو راعاهم
 كانوا قد وقته اني ارجل المركب فيا زعمه فحما مسكنا والجايل المكابر ونفسه في نفس الامر ولا وجه لادعاء اصلا وقصارى الامر استعلاءهم
 نظن فرعون اياهم علماء وظنهم انفسهم كذلك فانهم وقبل مجاز من الموازنة اسي المشاورة يعني ان المحذور يستعمل في معنى المعاونة او محازن اشار
 ابتداء وروى بانه حقيقة في القول بخصوصه فلا يشترك الاصل في ان ههنا ضرورة في ترك الاصل لان الاستعلاء معتبر فيه بارييل الذي لا مرد له
 فانهم ونظيره قوله اسي قول عمرو بن العاص للمناوية وحسين ابن النضر ليزيد بن المهدي كذا في التقرير كذا في الحاشية امر كذا امر جازا معصية

فما سمعت مسلوب الامانة ناديا قائما لم يكن يعرفون اليماص استنابا على تساوية لانه من متبعية ولا تحييد على تزييد بان المصائب مع انها تستل
 لفتة الامر والفتنة على التعديل الاول ان ابن باسّم خرج مرارا على مساوية فاسر فاشاره عمر بن العاص مرة ليشكك في مساوية فاطلقة ثم
 واراد التخرج فقال عمر بن العاص ما قال وجد القاصي بالقول المقتضى طاعة المأمور بسبل المأمور به وارشاه جودا انما فيه وليد وورث
 وجوب احد بانما قد يشق المحذور ومن المأمور والمأمور به في الهدى والاخر من انما الطاعة لان الطاعة موافقة الامر واجب اول بان علما
 الامر من حيث هو كما كان في علما المصالح به وهو المأمور وعلما ما يقتضيه الكلام وهو المأمور به ومن لم يقم به فله عسر مخ توفى الامر على هذه
 الاشياء بوجه وتوقف هذه الاشياء على معرفة بوجه فلا دور ولا يقضي فيه لانه ان زاد على الكلام فلا يقضي في معرفة حقيقة المأمور به ونعم
 الطاعة ابد وان اراد الكلام المقيد بالقيود فالدور فالدور كما في التحريم وفي غير ذلك فان امر واجب ان الامر معلوم بوجه سر حتى يكون الكلام
 المقصود ومعرفة بالكلية او بالرسم الجامع للملح ومعرفة بهذا الوجه يستلزم معرفة المأمور به بالوجه هو المصالح بالكلية وكذا المأمور به بوجه كونه
 مقتضى الكلام وكذا الطاعة بوجه كونه آتيا لمقتضيه فاخذت هذه الاشياء المعروفة بالوجه المذكور في احدى او الرسم وخرج المصالح ان الامر
 الكلام مقتضى آيات المصالح بالكلية فلا يراد بها الاصل لكن ينبغي ان يراد بالقياس والاعتقاد المحقق لان ان يبقى على ما اشهر من الشافية ان المنة
 بالمأمور به فلا استحالة بوجه غير تزييد واجيب ثانيا فان معرفة بوجه غير تزييد عن جميع ما عداه حاصل لكل عارف باللغة قبل التعديل والمقتضى
 سرقة محذورة فيحصل معرفة هذه الاشياء المعروفة على ان لا يفتقد في المحل فيحصل به حقيقة الامر فلا دور ولا يقضي في حقيقة الموقوف عليه والفرق
 بين هذه الاول بعد الاشتراك في احداث الثابتين الموقوفين على الموقوف فينتهي الى المصالح بالوجه العام وبينها المعلوم بوجه جامع مانع اقول الحق اخذ
 المبرهن في المحل بغيره عن الحديث لان الجور من الدخول والخارج خارج ولا يصح الحديث وبهنا قد اخذ المأمور به والمأمور به وكلاهما خارجا عن حقيقة
 الامر قلت قد يكون الحقيقة المحذورة ذات تعلق وادناه لا يكون ما حفظه الا بالجملة والمتابعة فمما حلت المتابعة لتفصيل تلك الحقيقة لا يخرج
 عن الحديث كما في اخذ افعال المتفانيين لانه لا بد فيه من اخذ المشايخ الاخر فانه لا يلزم ان لا يبرر الخارج فيجوز لعلنا يصير متعلقا من المتعلقات فانه
 ثانيا بان حصول الشيء بنفسه في العلم المحذوري غير حصوله بصورته الذي هو التصور المطلوب في العلم المحذوري فالمتطلبات العلم بالمحذوري
 والموقوف عليه بهذه الاشياء المحذوري فلا دور ولا خلاف في ذلك وورد في الجواب العلم بان ما عدا في التعريف لا بد من تصور ولا يقضي في محذورة
 لانه احدى التعريف تفصيل محذورة من صورة متعددة فلهذا لا بد من العلم بالمتطلبات كما سبب ان لا حصول فيه اصلا فتكون في محذورة مستوفى في كل
 افضل كذا لانه قول في معنى طاعة المأمور به لان شخص الامر نفسه بالتعريف وليس كونه امر او علم ان هذا لا يبرر غير شخص التعريف القاصي بن وارو على اختيار
 ايضا فاجاب انه غير من الامر في نفس متنا الفصل بل اجاب عنه وكذا ليس قولنا مستفيا بطاعة المأمور به لانه قيل اخبار عن قول كذا وكذا ومن بهنا ظهر سقوط
 التعريف كونه امر او اعتبار نفسه فانه اخبار عن امر فان ارادنا اننا لا يجوز ان نأمر او نفعل شيئا كان او نفسا فانه لا فرق بينه وبين افضل كذا فانه وقال جود
 المستلزم الامر قول الفاعل لمن ووجه افضل وارو عليه التهديف ونحوه فانه قول لمن ووجه افضل مع ليس مراد وارو قول الفاعل والمبلغ والامر الاول
 لا على استلزام فانما امر مع عدم صدق الحد عليه لان ما عدا الاخبار ليس قول الفاعل والآخر ليس قول الا على واجيب بان المراد من حقيقة وفي التهديف
 ليس افضل حقيقة وفي الحكاية والتبليغ ليس قوله ولا امر الله فان القرآن في ليس قول النبي ولا امره صلى الله عليه واله واصحابه وسلم بل قوله تعالى وامر
 تعالى وهو الفاعل حقيقة والامر الاول لا على استلزام ليس عند جميع امر الله بل عرفا فلا بأس بخبره قول او يقال الاول في اعم حقيقة او او طارو في
 امر الاول لا على علو الاول او عدا وذا احسان الى من لا يقبله فهو ضائع وقال قوم ستم الامر اذ الفاعل وارو بان المبدء لغيره في ضرب عبده

الكتاب الثاني في المبادىء العامة

وفي بعض النسخ المهدر اسي من هذه وغيره وعلى هذا قوله كذا به شاق بقوله لا يامر عبده وبغضه ولا يبرأه اتيانه بل يتركه عند لان الباقل لا يبرأه كذب نفسه فالامر
 قد يختلف عن الارادة فلا يكون عينه ولا ينفك من كبحي مثله في الطلب فانه لا يامر ولا يطلب منه الفعل فان الباقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التحقيق ان هذا
 ليس امر حقيقي بل صورة فانه لا يطلب صورة فلهذا لم يبق لوارادة صورة فذنبه والصفر فبين الارادة والطلب استتاع لمختلف في الارادة وكون الطلب غير مسلم عند
 الخلف فانه فسر الارادة بالابستمرار الوقوع فان الارادة عندنا ماضية مخصوصة لا يطرأ في المقيد وربما لو قورع فلا يتخلف عند ورعته ولذا قال الامام
 الهام في اوسى عنه في الفتحة الاكبر المماضي بارادة العدل تعالى وكون الامر وعنده المستمرة هي الداعي الى الفعل من اعتقاد الخلق او علم مصلحة وفسر
 بعضهم بعدم الكبرية قالوا لعل هذا النجس من الارادة القدرية لا يوجب وقورع المراد كذا قالوا وفيه ما فيه ولكن ان تقول الارادة مكنونية وهي ما ذكر
 ويجب وقورع المراد في التسمية بحجها وتشريعيتها وموحيين المشروعات واقترانها مع المضار واعطاء التسمية وهي الاستمرار المراد قطعا ومسلم
 اراد فانه النجس من الارادة وبهذا فسر بعض فقهاءنا من اهل السنة منهم العدل تعالى وحذف احد اهم قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
 البيت ويظهر كتم تسمية انما يرفع باقره واقرنا ما في الحق كذا كان الامر ارادة ليقول الماسوكت كلها لانها لا تختلف عن اقتضاء الارادة واستدل
 ابو اسحاق على البطلان كون الامر ارادة بان الدين الحان كما هو ليقضائه ولو حلف المديون ليقضيه فلان اشارته تواسله فانه لا يثبت لعدم
 قضائه في الله قبل على ان الشرع لم يبرأ منه تعالى ما اشارنا له ولا حلف فثبت الامر بكونه مشيئة وهي الارادة فالامر غير ما فيه انا او لا
 فلان الاستثنا بالمشيئة الباطل للعيان فلا خلاف ما اجل اننا لا نعلم وجوده المعلق عليه وانما نعلم ان الارادة التولية غير التولية كذا في
 المشيئة وان حقيقة رجوع الى اقرنا لم يصبه فعل تركه لثبوت معنى الايجاب نحو ايقول الصاوية وهو الامر حقيقة الذنب نحو فكاتبته لم
 علم فيهم خير ليس امره ايجاب باجتماع الفقهاء ضمن ليعينه يحكم خلافا لكونه الظاهر محي واتباعه وليس امره ايجاب كما زعم بعض شيوخنا ولا اوضح الشرط
 والمذكر من قبلهم ان الشرط خرج مخرج العادة وانما ثبت ان الكاتبة انما هي محكية من الله والامر ليس المسامحة فحل القيد على العادة لا وجه له الزاوية
 نحو ما روى الشيخان عن عمر بن سلمة قال كنت غلاما في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدي ببطيش في يمينه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 سمع الله وكل سميتك وكل مما يليك وعند الشافعي هذا الامر لا يوجب له ولا يوجب ضمي غير كفاف مطلقا على ان نص كلوا اسطاق والفرق
 ان الذنب لثواب الآخرة اسي يكون هو المقصود ومنه والذنب للمذهب والخلق وهو المقصود ومنه وربما يستحب الثواب وهو لا ينافي في مقصوده وفيه
 التذنب ولهذا اورد بعض في الذنب المار شاذ نحو ومنه شاهد ذلك المنافع الدنيا خاصة والاباحة نحو كذا واشترطوا كذا قيل ولذا كان هذا محتملا
 للايجاب ايضا لان الامر ليس للتكرار والاكل والشرب بحيث يندفع الملاك وازداد المرض فرض قال والاولى في التمثيل او افاضلهم فاصطادوا فانه بعد
 الاحرام سباح قطعا التذنب يدنو عاقل ما يستقيم انه بالتقوى بصير الائمة وهو البلاغ ولا يكون الا في تحويله على مقتضى فان مصيرهم الى النار لا امتنان
 نحو قوله تعالى كلوا مما رزقكم الله خلا لا طيبا ولا حلالا الايجاب بالنظر الى القيد قالوا انما رزقكم الله سرية صادقة عن الاباحة قبل الاباحة يكون ما يوجب خلاف
 الامتنان وبعضهم عموها فلم يبرأه الاكرام نحو قوله تعالى لابل الجنة ادخلوه بالسام آسئيل النجس نحو قوله تعالى كونا افرقة خاسين خطا بالحق اعتدى
 في السبت من اليهود وبصير الجنان وكان الاصطيا وحرا ما فيه في شريعة التبع نحو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاقولوا بسورة من
 مثله الا بانتم نحو قوله تعالى كونا حجارة اذ ليس المقصود بصيرهم حجارة كما في كونا افرقة بل الغرض بيان انهم مهملون التوبة نحو قوله تعالى اجمعوا
 اولا تبصروا ويختص باذا عطف النبي عليه وهذا الذي توجبهم الرجحان والاباحة له مع توجبهم التحريم الدعا نحو اللهم اعف عن الاثم اس نحو افضل للسائق
 التمني نحو قول امر القيس حين طال عليه الليل وهو حين باوعا وان الصبح حارس من المستبعدة مبالغة في طول الليل الا انها الليل الطويل الا السجلى يصيح

قيمة تلكا لم يرد الى المشتبه بل رده الى استحقاقنا وهو شان الواجب فان التكليف على حسب قدرته كيف ولو كان المراد بالا استحقاقه المشتبه فقد
المعنى فان الامر كما سبق الطلب المعنى فمكون المعنى اذا طلبت حكم طلبا محتيا فالتواشع من ان لو سلم فما يتم التقرير فاذ لا يلزم منه ان الصيغة
للندب وانما يلزم من ان الطلب المعنى للندب فمقدروا قولنا ثانيا نقل عن اهل العربية المعنى لا فرق بين السؤال والامر الا بالارضية فان الثاني من المستعملين
الاول من الاولين وليس فيها فرق في المعنى والسؤال للندب فاما الامر كما اقول في الجواب الوجوب فرع الرتبة فانه انما يكون بمنزلة ولا يثبت
الالزام والافتراق بالرتبة فهو الموجب كونه للموجب واما انه ليس بينهما فرق في المعنى ممنوع وكيف الصيغة موضوعه للموجب فيجب ان لا يثبت في
ولاية الايجاب ولا يصح استحالته في الاتجوز او صرنا عن الحقيقة واما النقل عن اهل العربية ان الموضوع له واحد فيها فوطا ليدفع ولو سلم
فلا يعارض قولهم بالتواشع عن الصحابة والتابعين فصول الله عليهم فان كانت النقل ثابته فان كتب الصريح والتواشع يثبت به واما انفسهم الصواب
فلم يثبت الثاني او امر الرسول صلى الله عليه واله والكتاب وسلم ويجوز ان يكون الصيغة موضوعه بمعنى اعم فاذا صدر عن الله تعالى
الذي له ولاية الالزام يستلزم الوجوب بالكون الرتبة قرينة عليه فموازين حقيقة قرينة يفهم في عرف من له ولاية الالزام قامت انفسهم الصحابة والتابعين
مستلزم في او امر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه واله وصحابة واوضاع الصيغة ليست موضوعا للنقل الى المتكلمين وكذا في ولاية الالزام
متكلم الا يصح قرينة الايجاب ويصح منه الندوب والاباحة واما كونها حقيقة قرينة فقد مر في العام بان في كذا كيف ولم يثبت نفس من هو المستعمل في
وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بل انما يعلم من التبادر وادق جواز تمام احتمال استحقيقة القرينة عن التبادر من غير قرينة الشدائد بالعلم بالوضع واما
كتب التواشع فلا يثبت منه ان الامر في الدعاء والايجاب متعلق فيما وضع له وليس فيها الا بيان الصيغة ولو ثبت ذلك فامى حجة في انفسهم كما عرفت فاما
فانه هو المعنى ولا نسلم ان السؤال للندب بل المطلق الطلب متصرفا فلا يلزم من عدم افتراق الدعاء والامر الا بالارضية كونه للندب فملازم التقرير بل يلزم
ان يكون للطلب متصرفا وهو غلط وبهذا لا بد من ان الامر في هذا المعنى بل فان لم يثبت ان لا فرق بين الدعاء والامر الا بالارضية فيكون الصيغة
للطلب المطلق المستحق في الدعاء ايضا فلم يكن الصيغة للموجب وجه الدفء ان لا يتم التقرير على هذا ايضا فانه يلزم من ان لا يكون للندب بل المطلق
الطلب ولو متصرفا ولم يثبت اليه فانه لم يثبت له فمقتضى فافهم في النتائج لا نسلم ان السؤال للندب بل السؤال الايجاب وان لم يثبت في نفس
لادنى ان يوجب على المستعمل شيئا او يثبت ما فيه فان الدعاء بمجرده والطلب متصرفا ولا تشابه فيه الايجاب اصل في الحاشية لمن صاحب المنهج ناظر في الوضع
لكن المستعمل ناظر الى الاستعمال قتالي ولك ان توجه كلامه ان السؤال في اللغة موضوع الايجاب وان يستعمل في الطلب متصرفا فعدم الافتراق
وان سلم لكن لا يلزم منه الوضع للندب ولا يتحقق الايجاب من الادنى على المستعمل فلا يستعمل فيه فمقتضى ما قبلنا الاشارة العنصرية بين الندب والوجوب
وبهذا والاباحة قالوا ثبت الرجحان او الاول بالضرورة الاستقرائية اسي قال الاولون ثبت الرجحان وقال الآخرون ثبت الاولون فلم يثبت الاول
من المخرج في الشك على الرجحان او لم يثبت الزائد به الرجحان لعدم الدليل عليه فلا بد لاول الا ذلك اذا قرر كلامهم كذا وانعرض عن التقرير المشهور بان
الرجحان او الاول لازم لما يستعمل فيه الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت اقول فاندفع ما في المختصر وغيره ان فيه اثبات اللفظ بل انه لم يثبت
وهو ممنوع عنه وجه الدفء ان المقصود انه فهم الرجحان او الاول بالاستقراء والزيادة من غير دليل فافهم قلنا قد ثبت الزيادة على الرجحان او
الاول باولنا المتقدمة فعدم الدليل على الزيادة ممنوع المتوقفون قالوا لو علم الوضع فاما بالنقل او النقل واولا بطل كيف العقل لا يدخل له
في معرفته الاوضاع واما النقل فالاحاد منه لا يفيد العلم بالضرورة والتواتر لم يوجد لوجوده الاحكام فيه وايضا يكون اختلافه بها واذ ابطال
التواتر والاحاد وبطل العلم بالنقل ايضا وهذا الدليل لو تم لعل على ان التوقف بمعنى لاندري سندها كما مر في النقل الثاني من الاشغري قلنا ادلا

والجواب ان يتوكل الصيغة مشتقة من الكلمة لكن احد معانيه هو الوجوب متبادر من غير قرينة لغوية الاستعمال والاخر ان مع القرينة
 يكون اللفظ حقيقة فيها كذا في الحاشية وفي التبصير بالمجادل اعارة الى الضعف وبوجه ان الامام فخر الاسلام غير قائل بالاشتراك مع اختيار
 كونه حقيقة وان دليله لا ينطبق لان كونه موضوع حقيقة ليس لاجل البوضعية بل لانه موضوع له فانه قيل ليس المراد بالحقيقة والمجاز
 كما هو المشهور بل القرينة للفظ باعتبار الاستعمال الثالثة الاول الحقيقة وهي المستعمل في كمال ما وضع له والمجاز وهو المستعمل في غير ما وضع
 له اي الخارج عنه الثالثة الحقيقة القائمة وهي المستعمل في الجزء الموضوع له بناء على انه ليس عيناً وهو ظاهر ولا غير اعلى ما حقق في الكلام
 المراد بالحقيقة وهنا قال حاصل ان المطلق حقيقة الامر في الذنب او الاباحة استتارة من قبيل طلاق المتباينين على الاخر لاصل وصف جاح او
 حقيقة قاصرة من قبيل اطلاق الكل في الجزء فللامر حال كونه مستقلاً فيها انما يدل على الاذن المشترك بين التثنية او التثنية بين الايجاب والنفي
 و ثبت ما به المباني وجواز التثنية انما هو القرينة الخارجية وهذا الصريح عندنا وادور وعليه لوجود الاول باشارته اليه المزمع بقوله ولا يخفى ما فيه من الكون
 وان قيل في التخرج انه دقيق وبالحقيقة يستلزم ان لا يكون الاسد في الانسان الشجاع مجازاً لانه يمكن ان يدعى فيه ايضاً انه مستعمل في
 مطلق الشجاع اسد كان او انساناً وفهم ما به المناجاة بقرينة خارجية وهو باطل اجماعاً فان الكل مستفون على انه استتارة هذا الثاني
 انه لا ينطبق استعمال الايامين الكرخي والجصاص فانه انما يثبت صحة في الاممية عنه وانما النزاع في الصيغة الثالثة ان في الاستعمال على
 الحقيقة القائمة بانه مستعمل في مطلق الاخر او التخرج بخلاف المفروض وخروج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا اطلق واريد به الذنب
 او الاباحة وهو كما لا يخفى اطلاق اللفظ بمعنى مشترك ويحقيق كلامه ان المقصود ان الامر المستعمل في مواضع الذنب او الاباحة نحو اذا حلتهم فاصطادوا فانه
 قضيت الصلوة فانتشر فانه غير ذلك فهو استتارة ام حقيقة قاصرة فانه في الثالث فانه ما فرض استعماله فيما يبحث فيه وان بخصوصاً وان فرض
 استعماله في موضعها بحيث يفهم ان ولو باعتبار معنى مشترك لانه لتباح على ما هو دأب المشايخ فذهب الامامان الشيخ الكرخي والشيخ الجصاص
 رضي الله تعالى عنهما الى الاول وحاصل دليلهما انه يفتي عنهما المسألة الحقيقة للصيغة وهذا لا يقتضيهما وجوباً فوجبه عنهما لانه هو محققا النقل
 ليس بامور او واجبا اي متعلق اقل مستعمل في الحقيقة فوجع التطبيق الدليل وسقط الاعتراض الثاني واقاروه عن نفسه الثاني وحاصل دليل
 الصيغة الواردة في مجال الذنب او الاباحة لا يفهم منه جواز التثنية اصلاً كما يشهد به الاستقراء الغير المكذوب وكيف يدعى احدانه يفهم من كثرة
 نفيكم عن زيادة القيد فزودنا فانه ذكر جواز التثنية بل انما يفهم ذلك من جهة اخرى وهذا بخلاف الاسد فانه يفهم منه الرجل الشجاع في موارد
 الاستعمال لا الشجاع المطلق وكذا يفهم من النعم الانسان الجليل لا الحسن المطلق فانه في الاول ايضاً وبما قررنا فلهذا انما قيل بصير النزاع
 حينئذ لفظي لان الحقيقة القائمة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة وهي مجازة باصطلاحهم فاشبهت المجازية لا يفهم حقيقة القائمة
 فقد برقع فظهر لك سرنا قال صدر الشريعة انه دقيق ثم بقيت بهذا كلام آخر هو انه يجب ان هذه الموارد وكذلك لكن لما لم يكن على الجزئية
 شرطاً في التجوز وطاعة تشبيهها بوجود مفعول الاستتارة فاذا استعمل في الذنب او الاباحة بخصوصها يكون استتارة التثنية ولا يتم الكلام
 الا ان ثبت المنع من التثنية في التجوز ولم يثبت الى الآن فقابل ولعل هذا الجواب انما نزع من حكم كونه حقيقة في الاوامر الواردة
 في مجال الذنب او الاباحة في القرآن والى حيث لا يترك استتارة لهما طائفاً قد يقال بعض المتأخرين الذي يلجئ الى السليبيات في
 شرح المتأخر في تفرقة كلام الامام فخر الاسلام ان الاحكام التثنية ليست بمتبادرة بالذات وانه التفاداة بالا اعتبار من جهة الشدة والضعف
 ضرورة ان الطلب المعتمد انما تعالى امر واحد لكنه معروض للشدة والضعف والتوسط فهو من جهة الشدة ايجاب ومن جهة التوسط نفي

ومن جهة الضعف اباة فالأباحت مستعمل في التذنب والاباحت ليس مستعملا في غير الوجوب فلا يجوز ولكن لما نلينا استعماله في الطلب مع اعتبار اباة
حتى صار في العرف اباة قال ان معنى الاباحت والتذنب لبعضه في التصديق فكذا ما هو لا يلزم بعد فاننا سلمنا ان الاحكام الشرعية تستلزم
اعتبارها لكن مبيغة الامر لا هي شيئا ومنه للطلب مع الاعتبار الذي صار به متعارفا لما اذا استعمل في التذنب اباة لا يمكن ان يكون مجازا فاعلمنا ان
شيء غير ما وضع له ولو كان معارضا له بالاعتبار وان وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للمعاصرة بين الوجوب وبينها
منه ما هو للوجوب وتوقفه فمعه على قرينة زائدة فانهم ولما اطلبنا ان كان من هذا المقام لما كان من عقل سكاكة كلامه في الجواهر فاعتبرنا بالاعتبار
عن حكم كثير من الأئمة الكرام حتى البحر المقام به عليك بالتأمل في النواق والمظهر الفائق ومن عدم الاعتماد على صفة الامر
الواردة بعد التفسير والتحرير بان يقع متعللا به نحو كنت نيتكم من زيادة التوبة الا فرور بها ووقع مطلقا بزوال سبب التحريم واذا علمتم بما طردوا
لاباحت عند الأكثر ومنهم الامام الشافعي والاعرجي ولو وجوب عند عامة احنفية وهو المروسي من القاضي الباقلاني من الشافعية والمستزلة
واختاره الامام فخر الدين الرازي من الشافعية والامام بعد الاستيذان لا امر بعد التحريم والمخالف في كونه للاباحت او الوجوب على ما ذكرنا في
المحصل وتوقف الامم الحرمين في الابق بعد التفسير مثل الامر بعد النظر لما طردوا عليه المتأباحت كان او وجوبها واختاره الشيخ ابن الهمام وبنو
قريب الى الصواب لكثير غلبتها في الاباحت في سرف الشرح عليه يسرر بها اليه من غير قرينة حتى صار الحقيقة مبهورة فيقدم على اللغة اسي تحقيق
اللغوية لانه اسي الاستعمال فيها مجازا لغيره او يندفع في العرف وتقدم الحقيقة العرفية على اللغوية بالاتفاق لاجرائها وانما الخلاف بين الامم
وخاصة في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فانهم وفي ذلك نحو قوله تعالى واذا قلنا فاعلموا اننا قد انزلنا سورة فاعلموا اننا قد انزلنا سورة فاعلموا
على الله عليه واله واصحابه وسلم كنت نيتكم من او فاعلموا اننا قد انزلنا سورة فاعلموا اننا قد انزلنا سورة فاعلموا اننا قد انزلنا سورة فاعلموا
لحوم الاضاحي فوق ثلث فاسكاه ما يبدو وكلم وقوله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم كنت نيتكم من زيادة التوبة فاعلموا اننا قد انزلنا سورة فاعلموا
فمنه في ما فاتنا ذكره الاخرة رواه الترمذي وفيه في الشك فاعلموا اننا قد انزلنا سورة فاعلموا اننا قد انزلنا سورة فاعلموا اننا قد انزلنا سورة فاعلموا
يشبهن لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ونحو علم الله انكم كنتم تتلون انفسكم فاقاب عليكم ومعنى حكم فالان باشره من واصل في الجواب الاباحت
فيما لا يلزم من الوجوب وهو العلم بانها شرعت لنا اسي الاستعمال فان الامم اسي استعمالها في ما لا يشبه لانها لا تكون في كل وقت فاعلموا اننا قد انزلنا سورة فاعلموا
لا يتقلب نظرنا بالوجوب علينا حتى يكون تركه موجبا للاستحقاق العقاب فيغير متوجه او يمتنع وهو من حل المشكوك في انه للاباحت ام للوجوب
نعتقد ان الدليل على التائب المتيقن ولو بالليل والبالغ الاباحت وهذا غير متوجه فان دعوى المستدل كان صبره الاباحت حقيقة
عرفية وهي البينة الا اذا صارت بحيث سبق اليها من غير قرينة فمن المريب النعم من غير قرينة والذي في هذه الاشياء قرينة ظاهريته
العرف ومطلق النية لا يثبت العرف بل تقاصر الى امرأة التماس في الجملة والحقيقة مع القرينة فأنه عليه قدره ولو لم يثبت حدوده يعرف
مسند القول تماك فاذا اطلعنا الاثر وسرهم فاعلموا اننا قد انزلنا سورة فاعلموا اننا قد انزلنا سورة فاعلموا اننا قد انزلنا سورة فاعلموا اننا قد انزلنا سورة فاعلموا
بنت جيش اليه صلوة الله عليه واله وسلم فهاكت بارسل الله الي امرأة استأض فلا اطلها فادرس الصاوة قال لانها ذك عرق وليس يحضر
فاذا قبلت جفتك فذكرى الصاوة واذا ادرت الحية فاعلموا اننا قد انزلنا سورة فاعلموا اننا قد انزلنا سورة فاعلموا اننا قد انزلنا سورة فاعلموا اننا قد انزلنا سورة فاعلموا
للووجوب لكان له وجه فانه لم يثبت الغلبة الموجبة للعرف فالمرجع الى الاستقراء انما يكسب به وتمسك الحقيقة بوجود الحقيقة للوجوب وهو ان حقيقة
ولا في نية فانه كما يمكن الاستعمال من التحريم الى الاباحت يمكن منه الى الوجوب واذا وجب المتحقق من غير ما وجب القول به واجب بان العرف

ب

مانع عن الوجوب ومقتضى للاباحة فلما بين العرف انما الدلالة في بعض المواضع بالقرائن اخرجية فغير تذكر الشافعية الذين وافقوا ما قالوا
 لو كان كذلك اى لو كان الواقع بعد التحليل للاباحة لا يمنع التبريح بالوجوب وهو باطل بالضرورة واجيب بانه قد يكون التبريح بخلاف الظاهر
 فهو مغير عن الحقيقة العرفية وان قرربان المقصود انه لو كان للاباحة لنا قرض التبريح بالوجوب بظاهر معناه المتبادر وقيل نعم بمنع بطمان الا انهم لم يثبتوا
 وانحصرت برأيه مغيرة وليس الا لتافاه الظاهر فغير صحيح صيغة الامر بالطلب الفعل مطلقا عندنا في غير الامور بالمرة اى ما يمان افضل مرة وقيل
 التكرار بطريق احتمال المطلق في المقيده والتكرار اتيان الفعل مرة بعد اخرى فهو مكرر ومعدود واختاره الامام الرازي والاشعري وكلاهما من المشافعية
 ثم لما سئل عنه ما يقتضيه ان هذه هي الحقيقة والحقيقة وليس كذلك فانه صرح الامام فخر الاسلام انه لا يحتمل التكرار وفي البديع صح وقال عندنا وبالله
 العلم انه لا يحتمل المعدود عندنا الحقيقة واقوالهم يحتمل المعدود ولم يحتمل التكرار في المطر في الاول في فالحق في الترجمة ما في الترجمة انه لا يحتمل التكرار ورد المصنف
 اباه بانه باين عنه الدليل الثاني وجواب شارح المحقق رد فانه لا يجب مطالبة تكرارها كطعام الخنزير وشارحه كما لا يخفى وقال الاستاذ التكرار لازم
 مرة العمر ان الممكن وعلى هذا جماعة من الفقهاء والمتكلمين وكثير من اهل الاصول على انها للمرة ولا يحتمل التكرار عندنا الاطلاق حجازا وهو قول
 اكثر الشافعية وهذا يخالف لما نقلنا من مشايخنا عنهم ومانع عنه بعض فروعه بظاهر او بعد اعلم وقيل بالوقف في سببها في المرة والتكرار لا يشترط
 شيئا ولا يحتمل بالحقيقة واختاره الامام ونقل الامامى ما اختاره عنه كذا في اسماشيه لنا ولا اجماع اهل العربية على ان بنية الامر لا يدل الا على الطلب
 في الاستقبال من الامور وخصوصا المطلوب من الصوم والمادة واجب وغير ذلك من خصوص المادة وهي الطبيعية من حيث هي فالامر انما هو للطلب
 الطبيعية في الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيجوز في الحاشية لما في ان يمنع الشخص او لالة الهيئة في الطلب في الاستقبال كيف الصيغة عند منضم
 للمرة فالمراد بانه فسر المراد بهي ولا يرد به من الاجماع والافلا مسلح ولك ان يمنع ان المادة هي الطبيعية من حيث هي فانه سيجب ان الامر فخره لمصنفه
 المقصود الدال على الوجوه له قتال وانظر فانه سيجب ما عليه وله ان شاء الله تعالى نعم لانا ان نقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة للطلب
 والمادة الطبيعية فالامر انما يدل للطلب الطبيعية فانما في الامور بغير واحد فان قيل الطلب وبلغوا الفعل مرة اخرى فانه غير مطلوب والتكرار ليس الا ابتداء
 بعد اخرى ولما استنع كون الفعل الثاني مطاوبا لمتنع كون التكرار مطلوبا فلا يحتمل الامر للتكرار وما يتجوز فيه من قبيل اطلاق المطلق في المقيده فلا يصح
 لان المصدر الماخوذ في الفعل لا يصح التبريح فيه بما ياتي الاشتقاق عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس يصلح الا ما يندرج عنه في مفهوم الفعل وقد
 ثبت اجماع اهل العربية على ان المصدر في مفهومه من حيث هي او المقيده بالوحدة المنسقة فلما تجوز زيادة التكرار اصالا لانهما تخرج عن كونه طبيعة مطلقة
 وكونه واجبا بالامتناع فلا يحتمل الامر بالحقيقة ولا حجازا به هو المطلوب وعلى ما قلنا ندرج ما ورد على التبريح من انه ادعى عدم احتمال التكرار وسئل
 بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل يتنافيه فغيره لما عندى في هذا المقام والقوم يتوهم عدم الاحتمال على اعتبار الوحدة في مفهوم المبدء وسجى
 انتشاره تعالى ولنا فيما صح افضل مرة او مرة فيكون الفعل عام من المرة والمادة وللا للام على الخاص فلا دلالة على المرة بحسب الوضع
 فيصح اطلاقه على المرة من قبيل اطلاق المطلق في المقيده فانما يجوز ان يكون الوضع للمرة ويكون التقيد بالمرة تأكيدا او بالمرة تجوزا
 قال والسجل على التاكيد والمجاز خلاف الظاهر فان التام ليس والحقيقة اصل لا يعدل عنه من غير دليل فاندفع ما في شرح المحقق ان احتمال الصيغة
 لها لا يمنع خبرا جازما بل يجوز ان يكون الصيغة ظاهرة في المرة ويحتمل المرأة وفيه ان في هذا التسليم لدعوى المستدل من احتمال التكرار نعم لم يثبت
 بعض دعواه من كونه لطلب الفعل مطلقا قالوا ولي ان يقال احتمال الصيغة حال التقيد بها لا يمنع خصوصية حال الاطلاق في احدها وجه الدف في ظاهر
 حجة بآدم وانما التجوز وهو خلاف الاصل اقول هذا الدليل مستفوض بلما الفعل مرة او مرة على المذهب الا شمر من انه للتكرار وجوابه انه قد دل الدليل

على التكرار فحل لا تغفل مرة على التجوز ومرة على التأكيد بما أن الامر فلم يعدل من الماصل فيه فبما علم ان هذا اليمين لا يتم في اثبات الاحتمال فانه
 نقول الامر مطلب الحقيقة ولا يحتل التكرار لا يفتس الطلب عند الإطلاق ولا بالتجوز كما عرفت لكن لا يمنع ان يفتقد بقيد التكرار فيكون المطلوب من
 مجموع الكلام التكرار وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الماصل ولا يلزم منه احتمال عن الإطلاق اياه اذ لا دلالة للاهم على الاختصاص الا بالتجوز ووق
 عرفت ان التجوز على هذا النمط لا يجوز فتأمل وتكرار اصحاب التكرار قالوا ولا تكرر الزكوة والصلاة والصوم ونحوه بل ما سواها
 وانت لا يذهب عليك انه لا يتم التقريب فان مدعا هم كان وجوب التكرار الى الامكان والصلاة ونحوه لم يكر ولم يكرر لا يقال لم يكرر لم يخرج
 لو سلم فلا يصح استدلالا على وجوب التكرار لمخروجا عما هو حقيقة عند فهم فلا يصح هذا الاستدلال المجازي بل على دخول التكرار في المعنى الحقيقة
 فافهم قلنا ليس تكرره من العينة بل من غيره ونحن لا نمنع التكرار من خارج ومما هو الميزان الموجب للتكرار تكرار السبب وهو الوقف في الصلاة وتكرير
 الظاهر وفي الزكوة سبب لغصب وهو انكره لكن الجول اقيم مقامه وهو تكرير فافهم وعورض بالحق فانه ما سوا غير تكرير بل انما يجب في المرة واحدة
 قتال فان قيل ان العزم ان عدم التكرار لدلالة دليل خارج وهو لم يخرج في التكرار قالوا انما ثبت التكرار في النسيئة العدة فوجب في الامر ما لا خلاف
 حكمها واحد الجواب اولاً اقول النسيء كالامر لغة في عدم اقتضائه التكرار عند فهم فلا يتم الا على المكره فيه اى القتال بالكره اى النسيء اعلى
 المستحب فيها واسحق انه لا ورود له لان ثبت التكرار في النسيء ثم يقتض الامر عليه وليس مقتضوه الجدل والجواب ثانياً ان قياس في النسيئة
 فلا يصح وفيه انه ليس قياسا بل استدلال باثبات من اللغة من سواة الامر والنسيء في الاحكام من غير فرق فيما لا يفي كون هذا طلب الكف وذلك
 طلب الفعل كذا في الحاشية وفيه انه بثبوت المساواة بينهما وعدم افتراق احدهما عن الآخر في حيث الاحكام متمنع ومن ادعى فليقله البيان وان
 اريد المساواة في بعض الاحكام فلا يمنع فافهم والجواب ثالثاً بالفرق بان الظاهر عن المتأخر ان الاشتراك في مقتضى التبعيد استحقاقا للتحقيق اذ المتأخر
 في النسيء استحقاق الحقيقة فيكون التكرار وطلب الاستمرار وهذا الاستغناء بخلاف الاثبات فان الوجوه في حين يبعد وجود الحقيقة من بابا ولتة واذ في
 الامر مطلب للحقيقة فوجوده في حين كاف فافترق الامر والنسيء في الجواب بعد تسليم عدم افتراقهما الا في كون احدهما طلبا للفعل والاخر ملكة وحاصله
 ان الكف لا يثبت الا اذا لم يوجد المكسوف عنه اصلا فلم التكرار في النسيء بخلاف وجوده ومرجع الجواب الثاني لكان من المساوى بينهما في جميع
 الاحكام سوى كون احدهما طلبا للفعل والاخر طلبا لملكة فلا تعلق الى ما قيل ان الاختلاف الباسنة فانهم ورى بافرق كما في المحقق بان التكرار في
 الامر مانع من اداء سائر الماسورات لانها متعاضدة لا يمتنع في زمان واحد بخلاف النسيء فانه غير مانع لكان من المهمات الاخرى والتركيب
 لا تعاضد فيها وحاصله منع معية القياس باعداد المانع في احدهما اما الثالث فكان حاصلة الفرق بان دليل النسيء مذكور التكرار دون
 الامر فليس هناك جامع مشترك فالمنع فيه موجود الجامع ومن ثم يلزم نسخاى اقتضاه بكل تكليف بعده ولا يجامعه لانه ساخر رافع للتكرار
 والتمسح فمعتبر وقيل ان ريد اقتضاه بكلية فلا يلزم انما يلزم لو كان التكليف الذي بعده سمي او لا شاعلة في التزامه وان اريد اقتضاه
 في اجماله سمي وقت توجبه التكليف الذي بعده فسلم عندهم فياخر مسمونه وفيه ان الكلام في
 غاية ما يتم من المانع منع الارادة للزوم استحالة ولا يمنع الدلالة فلا يمنع ما به يتم فاما
 فقوله دون غير ما من الافعال وهم قالوا انما يفيد التكرار بان المن والافعال المتعاضدة لم يكن التكرار فيه وهو خارج عن النزاع ولك ان
 تعرفها الاول بان الدلالة الوضعية انما هي للارادة بالدلالة وهي النافية المتعاضدة منها واذ لم يصح الارادة في الغالب لا يتحقق الدلالة
 والوجه لانها حاصلة من قتال والثاني بان العينة ووضعها بمعنى التحصيل القياس لغة بان يحمل كل لفظة على ما له في العينة والدلالة على ذلك

والاشارة

والله يشهد انكم لم يدرك في الحقيقة لانه في المتشادة لم يدل في غير بالان احكام الصيغة لا تختلف فاقوم وذا غير واف فان الصيغة موضوعية
معه هم للتركيب ان لا يكون في المتشادة لانه لما كان في صفة ختمه الى المعنى المجازي كما في سائر الصيغ فانما لا يدل على ما وضعت له عند وجود
صارف ولا يتغير فيه ذبا اياها بغيرها في التحريك فانما سلمنا ان الوضوح للمادة بالذات لكن ربما يقدر منه الاستمال في المالمس ايضا
فتفي غير المتشادة بمراد لعل الصيغة بالوضوح وهو التكرار عند فهم وفي المتشادة غيره بدليل فتدبر وقالوا انما الامر مني عن جميع اضادة
لما مر في الاحكام وهو اسمى الشيء مستوعب الزمان مستوعب الامر ايضا فيلزم التكرار مما لزم ارتفاع التقيضين لانه بالكل من الاضادة
يرفع تقيض الماسورية فادبار عدم الايمان بالماسورية في بعض الاحيان يلزم ارتفاعه ايضا ولا حاجة فيه الى التقيض بالنصدين الذين
لانما لث لما مر انه يفسر الاستدلال فان المادة المجردة لا يتعد القواعد الكلية لانه غير مستلزم للاستقرار فتدبر قلنا بالنسبة الى كل شيء
مستوعب بل استوعب الشيء بحسب الامر عندنا فان كان الامر داما فقد انما يكون الشيء وان كان شيء وقت فتفيه اسمى فالشيء يكون
فيه وانما يقتضي الاستيعاب اذا كان صريحا وليس الامر جهنا عن الاتحاد وصير كاد باليقين الجواب في المشهور بان دوام الشيء عن الاضادة
مستوعب على دوام الامر فالاستدلال بدوام الشيء على دوام الامر ودوره فيقول في التحريك ان توقف دوام الشيء على دوام الامر والاستدلال
به عليه لا يلزم الدوام بل هو من قبيل البرهان الثاني ورده المصنف بان الشيء الفعلي انما ثبت لاجل تقويت ضد الماسورية والتقويت من شرطه
اتحاد الزمان فمعرفة دوامه وتكرره يتوقف على معرفته دوام الامر وتكرره فيلزم الدوام قطعا وهو غير واف فان كون الشيء بهنا ضمنا
قد ثبت بدليله بالاجماع بين المستدل وجيب والشيء للدوام بالاجماع فيلزم التكرار الامر ودوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدل
على دوام الشيء بكونه مفقوتا للامر ولم يفعله المستدل فاعلم فيه وتناولوا اياها لو لم يتكرر الامر لم يرد نسخ عليه لانه اذا الى مرة فام بين امر حتى
يرتفع بالنسخ اتول في الجواب ورود النسخ ليس الا على الدوام المظنون شرعا والكلام في الدلالة لغة ولا يلزم من الاول الثاني وهذا
غير واف فان الامر لما لم يدل على الدوام والتكرار فلا يظن شرعا لا يساعده من سبيله غير محتمل للدوام والتكرار فعلى اسمى شيء وزد النسخ
وان اراد الله صابرا في التكرار والادام حقيقة مشهورة عن مطلوب استفهم فانه يحتمل عليه في كلام الشارع فالجواب في الجواب انما نسخ تكرار الامر
بتقدير الدوام والتكرار بسبب مفقود النسخ اما ورد قبل المل فلا اشكال ح والابعد المل والائمان بالماسورية فان كان الموجب كذا
بتكرار السمة او ثابتا لتقديره به غير كذا فالحجج بالثابت بعد اللاتيان بالفضل مرة غير تقيض بالنسخ لكن لا يلزم منه ان يكون الامر المطلق للتكرار
بل فهم من الخارج وانما لا يكون الموجب فيه كذا فلا يصح انتساضه بالنسبة الى الثاني وانما يتبين من غيره فقد درست ان القول بعدم التكرار انما
ينافي بالنسخ في بعض الاوامر والاشاعة في التسمية فتدبر وقال في المنهاج تبعا للحاصل للمحصل مجيبا ورواه اسمى ورود النسخ فترى التكرار
اذا الامر المطلق يحتمل اباه وروايته كد صح لم يكن جواز الاستثناء وليلا للعلوم لغة اذ يصح ان يقال الصيغة ليست لغة للمعجم وانما هي لغة
الذي هو دليل المعجم فتدبر فانه ظاهر جدا ان يقال المتشادة من الملائمة بانه يجوز ان يكون التكرار من خارج فصيح النسخ والنسخ اذا هو متحقق
دل على انه قد يتكرر من خارج فتدبر قالوا المرة قالوا قبل ادخل فدخل مرة امتثل قطعا فاعلم انه المرة والما صح الامتثال بهنا قلنا لانهم والدالة
الامتثال بالمرة على انه لما لم انما ليسه متمسكا لان الحقيقة حصلت في المرة وهي كانت مطلوبة لانما لانه انما هو فيها والاما امتثال في التكرار لانه ايضا
المرة وفيه ان الامتثال بالمرة ينادى اعلى ندائه ليغولح المرة الثانية هذا وان لم يدل على ان المرة داخل في مفهومه لكنه دل على انه
مفهومه لا يحل التكرار والما صح الامتثال به ايضا لكنه لا يصح وقد سد وناظر في المراد في المجاز فتدبر وكفى ان شاء الله تعالى وجه دخول المسئلة

لأننا كبر في الثاني سلمنا ان الكثرة موضوعه للواحد لكن لم لا يجوز ان يكون المبدأ بالمصدر المنسلخ عن التعريف والتشكيك غاية ما في الباب ان المصدر لم يستعمل أصلاً فمقابل فيه الثالث سلمنا ان المصدر الكثرة لكن لا نستعمل وجوب بقائه معناه المطابق في ضمن الفعل كيف لفظ المصدر ليس بهيئته من جهة فيه بل انما هو بما وده فلا يلزم لبقائه معناه الذي كان المادة مع البنية موضوعه بازاء بل يجوز ان يبقى بعض منه وهو الحقيقة التي توجد في الواحد كونه على السواء ويمكن ان يقال لظاهر خصوصية اللفظية يرشد الى ان المصدر معناه المطابق مندرج في الفعل فمقابل فيه هذا ما على ما ذكرنا فيمكن بيان بوجوه لا يراد عليه شيء لان الامر بطبيعة حقيقة المبدأ من حيث هي وهي لا تدل على العدد واصلاً حقيقة كما هو ظاهر والاستشال ايضاً لا يكون بالاثنيان بل بالواحد والواحد والآخر فان بالاثنيان بالواحد يصدرق انه الى حقيقة المطلوب اما في صورة التكرار فظاهر انه وقع الاستشال بالاول ومنه قوله الثالث واما في صورة الاثنيان بالعدد ووجه فانه يقع الاستشال بالواحد لا بعينه وبل هو الآخر على ان التعدد من غير تماثل وتكرار محال فان كنه الفعل مع وحدة المحل والزمان غير معقول وفي طلعت ليس المطلوب نفس لطلاق فانه ليس بمبدأ بل التطبيق وهو المبدأ ولا يصح تكراره الا اذا فرق حقيقة او حكماً من الشائع ولا يدل مجازاً ايضاً فانه لا يصح التصرف في المبدأ الماخوذ في الفعل باعادة الاخر او فانه تصرف في الاشتقاق لان اهل العرب يمتنعون على ان المبدأ الماخوذ لا يكون الا الا بشراً وفتراً وتكراراً لما كان المتبادر من الوحدة حقيقة استدرك وقال لكن الواحدة قد يكون حقيقة فيصح بلائية لانه المتبادر وقد يكون اعتبارية وهي وحدة الجنس هي غير متبادرة الى الفهم فصيح مع النية ولهذا صحت النية الثالث في الحرة والثنيتين في الامة في طلعت نفسه كما وطلق امرأتى لان الثالث في الحرة والثنيتين في الامة كل افراد الجنس فمى واحدة بالجنس اما الثنيتان في الحرة فمى واحد وخصص ليس فيه جهة من الوحدة فمى الصريح ارادته وهذا بخلاف قول الشافعي فانه عنده يصح نية العدد لان الامر بحقيقة وانعترض عليه ان الثالث ليس كل جنس فان الاثنيان كما يصدرق على هذه الظلطة المصدر على الطلقة الواقعة على النساء الآخر فمى ايضاً بعض افراد الجنس كالثنيتين من الجواب ان المقصود ان كل افراد الطلاق المذكورة هي الثالث او الثنيتان فان جنس الملوكة كمنس واحد هو الثالث او الثنيتان لا غير وانعترض ايضاً بان الثالث كما انها واحدة بالجنس مشاركة في ذلك الاثنان ايضاً واحدة بالجنس فليزمن ان يصح نية الثالث في الاثنتين كليهما وان اريد الوحدة الاعتبارية الاتجاوية فكما ان الثالث مجموع اعتبارى فالاثنتان ايضاً كذلك فلا بد من بيان الفرق وقد قرر بعض الاساندة انه لا يمكن الوحدة الاعتبارية اعتبارية كانت بل لا بد من اعتبار واقعي وليس الا في كل افراد الجنس في هذا جنس واحدة واما المراد بالتي تحتها فليس فيها اعتبارية ليعبر واحد وفيه بل الصواب في الجواب انه ليس كما يتجه شيئاً ان يكون واحداً بل لا بد من اعتبار الشائع احكاماً تستر تب على الجميع غير احكام الاجزاء الثالث في الحرة مجموع الحكماء غير الحكماء الاحكام الواجبة لوجوب الفرق في الاحكام والبيضة الغليظة وخرجه المحل عن محابة الكين وليس بده الاحكام مجموع احكام الاجزاء فالثالث طلاق واحد عرفاً وشرعاً واما الثنيتان فلما لم يكن لها احكام الاحكام كمنس بها وحدة ولا يقال مجموعاً انه واحد عرفاً وشرعاً ثم للشع ابن الهمام ههنا كلام اخر هو ان الالفاظ اسما المعاني واسماء العين فاسماء المعاني يطلق على الكثير ايضاً كما في بعض استمار العين فيقال للقيام الكثير قيام كما للواحد بجلان الرجل فانه لا يقال لرجل ورجلين رجل او الطلاق من قبيل اسماء المعاني فيصدق على الواحد والاثنتين على السواء فينبغي ان يصح ارادة الثنيتين ايضاً لكن استبرأ على ما قالوا ولم يفرقوا اسماً بوجه الكلام على الاطلاق غير صحيح فان بعض اسماء المعاني كالصوم لا يطلق على الكثير منه فلما يقال لصيام شهر انها صوم والطلاق من هذا القبيل فلما يقال للطلقين انه طلاق في شريعنا والعرف ثم في القيام والقعود لا يطلق على الكثير ايضاً لانه يطلق على القيام المستتر قيام اذ لم ينقطع بعده ولم يتخلل الرصد واما اذا تخلل بان قائم فلما تفرقت فاما قيامان لا قيام كيف وقد اجمع اهل العربية ان المفعول المطلق قد يفر كلبان العدد وفيه وعند الوحدة ويشتق ويجمع عند التعدد وهو يتأدى على هذا على انه لا يطلق على المفعول صيغة المفعول وقد برز في اشكال توصي هو ان الماضي والامريان في تضمين المصدر للمفرد فكما ان يجوز ارادة الواحد الاعتباري في الاخر كما في الماضي

فيلزم صحة نيت الثالث في طلقت كما صحت في طلق والشرق مشكل والمرد من الدعا ان ياتي بالفتح والقيل لولم يسمك الامر بعد ولم يسم
 القيد به اسم بالعدد مثل طلق فتنك فتنك فصيح تفسيره بالتثنية فتنك ان قلنا لا نسلم فتنك فتنك ان قلنا لا نسلم فتنك فتنك ان قلنا لا نسلم فتنك فتنك
 بالتثنية الجرد من الوحدة واريه بجنس وقيا واما اذا سلك على سلك سلكنا لا يجابه الى هذا فان الامر يدل على الحقيقة من حيث هي فتنك
 بقيد التثنية ويعبر عن الكل وقور التثنية ولا يلزم منه احتمال الجرد عن التثنية الذي كلامه فيه باعتراف من ان التثنية ليس مدلولاً على
 راجحاً اذا فتنك ولذا قالوا اذا اقرن العدد قالو قور به لان اول الكلام يرد متوقفاً على الاثر فلو ماتت قبله لم يقع شيء وهذا يتأتى على
 ما قلنا ايضاً لان المطلق مع المقيّد كلام واحد مفيد بمعنى لان المطلق يدل على الطلاقة والقيد يدل على معنى آخر فشرع لو حلت لا يشرب مار
 انصرف الى اكل الصدق عليه من العظرة وغيره بالانكارة فيدل على المبادىء الواحدة فينبثق بقطرة لعدم موافق النفي ولو نفى مياه الدنيا صح لان
 الكل واحد باجنس فيست عليه اسم المفرد كما في التثنية من الطلاقات فيشرب ما شارب ولا تحت لورود النفي على المجموع ولم يشرب للعبرة ولو
 نفى كوزاد وان كذا لا يصح هذا انما كذا وفيه وجه ظاهر هو انه جنس يطلق على الواحد والكثير فينبثق للفقرة والكوز والنهر ما فينبثق ان
 يصح نيت كل فرد من القليل والكثير فيقال في الحاشية وايضاً اشارة الى ما في اسم ان الكلي كما يصدق على الواحد من افراد الصدق على الكثير
 منها يصدق واحد فيقال على رجلين رجل وهذا شيء عجيب فان صدق الكلي على الكثير لا يصح الا باصداق كيف ولو صح هذا لزم صحة ان
 يقال زيد وبكر انسان واحد وهذا كما ترى واما قال علماء المعتزلة فزادهم انه يصدق عليها باصداق كثيرة وايضاً لا يفي الصدق عند العقل
 بل لابد من الصدق عرفاً ولنه ولا شك انه لا يقال لرجلين في العرف واللغة وجبل وهذا ضروري والامكان برة فتدبر مسلمة صينة الى
 المعاني بشرط وصفة قبل موضوعه للتكرار بتكرار الشرط والصفة مطلقاً علته كان الشرط او الصفة اولاً وقيل ليس الامر المعلق له اسمي
 التكرار مطلقاً فاما كان علة قبل تكرر الامر بتكرار باعتدال اختلف فيه والحق نعم يتكرر وقيل لا يتكرر واذا ثبت اختلف على هذا النمط فدعوى
 الاجماع كما في المحقق وغيره في العلة على التكرار بتكرار غلط ولا يصح تقييد معنى الاجماع بان الحاشية ليقولون لا يتكرر بتكرار الشرط وان كان
 علة او مقصودهم انه لا يدل بالعرض وانما الدلالة من جهة العقل ففانهم بعد ثبوت تحقق اختلف على نحو ما على المعاني الاجماع قطع
 لكن يجب كل البعد انكار الحكم بدهش ثبوت غلبة العلة الا من منكره القياس مطلقاً لنا اولاً ما تقدم ان يثبت للطلاب
 فقط والمادة للحقيقة من حيث هي فلا تكرر كما تقدم ولنا ثانياً ان دخلت الشرط فاشتر كذا لا يتكرر الا كان كذا لتمامها بهم
 من التكرار فانه اجمع على انه ليس كل ما التكرار بالعلة المعلق عليها فلضرورة تكرار المعلوم بتكرارنا لا مستلزم الخلف فان
 المقصود انه اعاد يتكرر عند ارتقاء الموانع وح يمتنع الخلف لتطابق هذا التقييد انما هو عند من يجوز تخصيص العلة بالملف وليس هذا التكرار
 بالعيه بل بالعقل وفي الحاشية لا بالاجماع كما زعم ابن الحاجب انتهى وذلك لان لم يثبت الاجماع بل ثبت الاختلاف والقيل ان مروان
 قال في العينة ان التعليق بالوصف والشرط مشعر بالعلية لانه والمعلوم يتكرر بتكرار العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مطلوبة بما يختلف عن الدلالة
 في آل لشرع لتطبيق فان مراد الجمهور لثانين للتكرار باعتبار العينة انما هي موضوعنا لانهم فافقت فلم يكرر الطلاق بتكرار الدخول في التلقين
 بل لاجل العلية قال وانما لم يكرر الطلاق بالدخول المعلق به لعدم اعتبار العلية للطلاق اقلته اذا كان المعلق به علة غير التكرار فلم يقطع الحاشية
 في السرقة الثالثة يد السارق اليسر ان السرقة الموجبة للقتل وجده واني الزنا اذا ما في بعد الجلد مان وجده مرة مع ان عليها علة قلنا السرقة
 علة لقطع يد واحد اذا ليدان لا يقطعان بسرقة واحدة اجماعاً ويؤيد ان مخالفة اجماع بالجمع يقتضي القسم الاعاد الاحاد فاما ما في السارق

١١

في المحققين في الاجماع في العلة

ان وانما التكرار بالعلة

وغيره

أولها السارقة فلما يجب الإبراء قطع جميع أبيه كل ذلك المبدأ البعدي لقرآن من مسعود فاطموا أبا نعموا وحبته عندنا وعليه السنة الأولى
 أيضا وبجرمى السنة المتوارثة فاذا قطعت مرة بسرة فأت الحمل للشيخ فأي شيء يقطع بالثانية كما إذا قطع اليدين بسبب آخر ثم سرق
 لا يقطع الشيخ بخلاف الجملد سنة لا يفوت به محصل الحمل وهو الجملد ثانيا أن زنته فالتكلم يقطع الحمل في السنة الثانية
 قال وقطع الرجل في الثانية ابتداء بالسنة قال في الحاشية روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم إذا سرق السارق
 فاطموا أياه ثم إن سرق فاطموا رجله كذا في التفسير والإجماع المكرون في الأمر المعلق قالوا ثبت بالاستقراء في أوامر الشرع كمرور المعلق
 بكمر المعلق عليه نحو قوله تعالى لا إذا أتمتم إلى الصلوة فاطموا أوجوهكم الآية وقوله تعالى الزانية والزانية فاطموا أوجوههن ما يمتد إلى
 وقوله تعالى ولا تملتم جنبا طاهرًا فأنفكركم المعلق في العلة مسلم ولا يفعلكم والتكرار في غير ما يكون بدليل خاص غير الأمر الال على التكرار ولا ينفك
 بوا أيضا ولذلك لم يتكرر ركنه وانطلق بالاستطاعة لعدم علية الاستطاعة قال الله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا وفي هذا
 المثال تأمل فاعلم منكر والتكرار في العلة قالوا التكرار في العلة فالشرط الأول بان يتكرر فيه فانه لا يتعد بدلا فاذا تعد وكذا ك وجب تعد
 المشروط فاعلم أن التكرار المشروط لان التكرار تعد وقلنا التكرار يكون باعتبار الوجود لا الممثلة والعلة تقتضي شيئا كما وجرت وجار دون الشرط
 فانه لا يقتضي فلا يتكرر بتكرره والتعد باعتبار تعدد الشرط انما هو باعتبار الممثلة فاذا تعدد ما بهية الشرط تعدد المشروط فاعلم أن التكرار
 القائلون بالتكرار قالون بالفور لانهم يوجبون استعراق الاوقات بعد ورود الامر فوجب المبادرة وما فيهم فاما من فيقولون
 الامر انما يقيد بوقت منسوخ او مضيق فقد تقدم ان الموسع يجوز فيه التأخير الى الآخر واما المضيق فلا يتصل التأخير او غير مقيد بوقت محدد
 كما لا ريب في الكفارة نحو قوله صلى الله عليه وآله واجبا وسلم للأعرابي المفسر عنهم شهر من تاملين واد البخاري والفتاوى للصوم والصلوة قال الله عز وجل من لم يجد
 ومثال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نام عن صلوة او سبعا فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتهار واد الشيطان فهو لغيره الطالب
 للعدل في المستقبل فيجوز التأخير كما يجوز البعد او لا يجوز عند الحنفية وغيره ويعبرون بالوجوب على التراخي وغري الى الشافعي وصحبه قال ابن براء
 لم ينقل من الشافعي وجب فيه من نصر عليه وانما هو وعماد على عليه كذا في الحاشية واختاره الامام الرازي والامام في كلاهما من الشافعية وقيل يجب
 الفور فيا تم بالتأخير وغري الى المالكية والحنابلة والشيخ ابى الحسن الكرخي منا ونقل عنه انه معنى اختلاف الواقع بين الامامين ابى يوسف والامام محمد بن الحسن
 في الحج يجب فوراً في اول سنة الوجوب او يجوز التأخير فخرج ان الامر على ابى يوسف في نفق فوجبه الفوج والامام محمد بن الحسن في معنى الطلب المطلق عن الفوج والامام
 واحتج ما عليه الجمهور انه ليس كذلك ولو كان كذلك كان الا في السنة المتأخرة فافينا عند وليس كذلك بل اختلاف مبتدأ وحج الامام محمد بن الحسن
 وحجة ابى يوسف ان الحجية الى السنة الثانية موهومة فتأخير فخره على الترك فيكون حراما لكن اذا لا درك سنة ثانية وحج فيها ارتفع الله كما صرح به
 لانه انما كان الاثم بالذات في ترك الواجب وانما ينسب الى التأخير كونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن التأخير تأخره اختلاف في قبول
 الشهادة بالتأخير الى السنة الثانية فهل يقبل قبل اذ ان في السنة الثانية او لا تقدر واختاره السكاكي والقاتل ابو بكر الباقا في ان يوجب الفور
 او العزم كما في الواجب الموسع وتوقف الامام في انه للفور او لا تقدر المشترك بين الفور والتراخي فان اتى على الفور يبرم منه بقتل اخرا مثل الاسم
 فيجب الفور اقباطا ولا يتصل وجوب التراخي وقيل بالوقف مطلقا في الفور والتراخي لاحتمال وجوبه اسمى التراخي فاعلم ان ياتم ان ياد لنا مثل ما صرح به التكرار
 من ان يوجب الفور والطلب والمادة الحقيقية من حيث شأبه فلا يدل الا على الطلب في المستقبل في اى جزء كان منه ولنا ايضا انه لو كان للفور كان الواجب
 موقفا بآول الاوقات بعد تحقق الامر في غيره فوجب كونه قفارا ويكون اداء الزكاة في السنة الثانية قفارا وهو خلاف الاجماع قالوا الفور قالوا

وان أطلق

ولا يطلب لمعين اسمى معين كان لانه مطلق التسميات فلم يتبنا الامميين من حيث تعيينه وانما لا يتعين قبل الوجود فهو متعين غير معلوم وهو المبدأ
 كما في الكاشية فافهم وربما يمتنع كون المتعين غير معلوم قبل الوجود وليستنا بعلمنا على فالأولى ان يقال ان المبدأين غير معلومين بالشيء
 ثم انه لما قل ان بقية المطلوب لمعين اسمى معين فان وجوبه لطلبنا وليس هو كالمهية فاشتمالنا عليه منتهى غير متحقق في الدنيا بخلاف المتينة
 فاشتمالنا على الوجود والمكلف متخير في الايمان به او في شياؤه بالوجوب فلا اجمال الصواب انما قريب مما ذهب اليه شائنا ان من غير
 واقع فربما يقال فيه فانه يلزم منه ان هذا المرفوع في مفهومه وقد نفي عنه ابن الحاجب واتباعه قالوا المهية يستعمل وجودها في الاعميان
 فلا يطلب بان طلب المال باطل كما مر في المبادئ الالهية اما الاستحالة فلان كل موجود يستحق سبوح لان الوجود وجوده لا يقتضي غير
 مقول ولا شئ من المهية الكلية يجرى قلنا ففرق بين لا بشرط شرط لا شيء اذ جعلت علمت انه ليس بشئ وقد فعل في السلم ونحن نذكر ان
 المذهب يكتفي بقرينة ايجاب فاعلم ان المهية اعتبارا واعتبارا كونه لا بشرط شئ اسمى الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض في حيث
 كلية وجبرية واحدة وكثيرة وفي بعضها الموجودة في الطوارى في الواحدة اذ التعتين بتعين وفي الكثرة اذ التعتين بتعينات وفي الكثرة
 وفي الجبرية واعتبارا لا بشرط لا شئ اسمى بشرط اسمى عوارض العوارض في هذا الاعتبار لا حظ لما من الوجود واعتبارا كونه لا بشرط شئ
 اسمى بشرط كونه معروفا للعوارض وفي الاشتمال الموجود والمهية من حيث هي نفسها وفي الموجود وجودها وفي معروضة بها انما
 هو اذ عرفت هذا فقولنا كل موجود متضمن ان اراد ان كونه شئها مع الوجود فسلم والمهية لا بشرط شئ ايضا شئها بهذا الشئ وفي الكبرى
 ان اراد المهية مع الكلية فسلم ايضا لكن لا يلزم الاكون الموجود من غير المهية المقيدة بالكلية ولا ينال وجوده الطبيعي وان اراد كونه
 شئها من ان المتضمن داخل فيه فمتنوع وكذا ان اراد في الكبرى المهية التي يكون معروضة بالكلية ولو في عين فمتنوع فان
 المهية لا بشرط شئ سلمت في تفسير جزئية مشتملة وهناس الكلام محله الكلام ثم ان هذا غير وان فان المطلوب من الامر ما هو عرشة الجبرية فسلم
 مرجوب وعند المتأخرين بوجوده الطابع على الحق ان يقال ان المهية لا بشرط شئ نحو كونه على الافراد وقطعا وجوده بوجود الافراد ولو بالعرض كما يقال
 واذا وجد الانسان كيتبه في الكثرة المطلوبة بالامر هو في النسخ من الوجوب وهو في الوجود وجوده وان لم يكن وجوبه حقيقة اولاد بالذات ثم انه لو ذهب
 الى ما ذهب مشائنا الكرام بوجه ان المطلوب الفرد الواحد العنوان لجنود المهية لا بشرط شئ استرحوا عن هذا ككلمات فان الفرد
 المطلوب موجود بالضرورة وان كان العنوان عينا له وفيه موجود حقيقة وبالذات فاقابل فيه مسئلة الايمان لما سوره على وجهه كالمطلب
 مع الشرائط والاركان بل يستلزم الاجزاء ام لا فان شمس الاجزاء بالاقبال فسلم يستلزم الاجزاء اتفاقا لان الاتفاق الايمان بالمسورة
 على وجهه لا غير وان عرفت بسقوط التمسار من جهة اتفاقها في العباد ونحوه فانتمار عند الاصديقيين كهم انه يستلزم ولا تضار على الاستمر
 وقال بعد الجبر المتعذر في الاستلزام ولا بعد من انكسر ان ينبغي الازمة مشغولة باور ذلك الواجب المودى ويطلب التمسار وقيل في هذا بعد
 ان ثبتت في الازمة مثل الواجب ويسير تضار على هذا النزاع فلفظي وجوده من جهة ان عدم اشتغال الازمة بعدا عنه بدعي لا يطبق
 بحال ما قل ان يتفوه بالثارة فنحن لا نجد هذا محبا لكن عبارات العلماء الكرام ذوي الايدي والالبصار ينادي على هذا بكون النزاع
 معنويا فهو الاحق بالقبول فيقول عبد الجبار من فائدة المودى على العقل هذا الاول لا كما اقول لا بقا الاقتناع بعد الايمان في الازمة والعرض
 بالضرورة في المعاملات كالدويون والامانات فلا يطلب بعده في الاول امر متعلقة بهذه المعاملات فكذا في غير ما من العبادات فلا يفتي بالطلب
 بعد الايمان لان الوضع واحد في الاول كلها واذا لم يمتدح الطلب والاقتناع فلا شئ على الازمة فلا تضار فلا شئ على الازمة فلا تضار فلا شئ

ان يقول يجب ان اوضح الادوات لكن علم بقا لا يقتصر في العلمات ليس من جهة كونها مأمورا بها بل لانها خارجة عن المقصود
 هناك وصول المال مرة جبر استحقه وكذلك البداة فان المقصود منها ان الفعل فيجوز ان يطلب مرة بعد اخرى فخال فيه فانه موضع كل
 ولنا ثانيا لم يستلزم الايمان على وجه سقوط القضاء لم يحل انتقال ابد او هو باطل الا اذا كانا الملازمة فان اقتضاه بان يتبعه الايمان بالعلم
 محلا مطلقا القضاء ان لا يزاح في بقا الاقتضار بامر اخر فانه يكون واجبا مستقلا لا قضاء للاول واذا كان الاقتضار باقيا فلم يكن اتيانا به
 على وجه فلا يكون اتسالا وانفسهم ان يجادل بان علم الايمان به على وجه كما يجب القضاء بالامر الاول كذلك علم الايمان به كذلك
 اسي على وجه بقا الاقتضا بحسب القضاء لا ينافي العلم بالانتقال بالمعنى المتفق عليه وهو اتيان المأمور به كما امر مع شدة الظن واركانه فالأصل
 لفعل بحسب الاداة سقط بحسب القضاء باق قد بر وفي لفظ المجادلة اشارة الى ضعف الامر وهو ظاهر فانه فرق بين عدم الايمان
 والايمان فان اشغال الذمة باق في الاول فاستقامه وجب القضاء بخلاف الثاني فانه اذا سقطت الذمة الاولى ولم يبق شيء في الثانية
 فامى شيء يسقط بالقضاء والنتيجة يكون هذا استغالا لا آخر لا بد من تقريره فهو واجب مستقل لا انه قضاء وان سحى اقتضاه عاد النزاع
 خلتا فافهم ولنا ثانيا لم يسقط القضاء وتبقى مطالبة لزم تحصيل الحاصل فان المأمور به قد حصل فامى شيء لطلبه بعد قليل الثاني ليس
 عين الاول بل مثله فليس هناك تحصيل الحاصل اعني بان المطلوب الطبيعية الكلية للفعل وقد حصلت او لا بالاتيان فلو طلب بعد لزم طلب
 تحصيل الحاصل لا بخصوصيات اسي ليس المطلوب خصوصيات الافعال حتى يكون الثاني مثل الاول اقول استحالة تحصيل في الطلبات الكلية
 بمنعته فانه ليس تحصيله بذلك الحصول حتى يكون محالا بل في ضمن فرد آخر غير الماتى به على انه لو تم فاذا ذكره من المطلوب في الامر الطبيعية
 الكلية لم يتحقق القضاء اصلا لانه فرد من افراد الكلي المطلوب بالامر فيكون اتيانا بالمأمور به فيمكن دفع هذه العلة بان المراد بالطبيعة الكلية
 هي الاحاطة في وقتها وهذا التقيد لا ينافي الكلية وحينئذ في الطبيعة الاحاطة خارج الوقت فكذا في التحصيل للحاصل كذا في الاحاطة ويمكن ان
 الكلام مثل امر بان المطلوب بالاتيان الطبيعية في وقتها فاذا اتى فقد سقط العدة فلو وجب القضاء لزم تحصيل الحاصل فانه لا سقاط
 العدة الا في وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فالسقاط مرة اخرى لغو فتدبر ولنا رابعا القضاء استدراك ما فات من المأمور به والمفروض
 انه حصل المطلوب بتمامه ولم يفت منه شيء فلا استدراك فلا قضاء وربما يمنع ان القضاء في ذلك اسي استدراك ما فات بل القضاء الا تيان
 مثل ما وجب او لا بطريق الزوم وكيف يكون استدراكا كما جازت عند من يوجب من غير قوة وذلك ان تقرير الدليل بان اتيان ما وجب
 المكان لا سقاط ذمة كانت مشفوعة فلا مشغل جمافاة منه شيء فيكون مستقلا وان لم يكن لا سقاط ذمة فهو واجب براسه لا قضاء الاول
 في شيء وان سمى به فالنزع لفظي ونظران استدراك ما فات من لوازم القضاء فانهم عجزوا بجوار اتباعه لوالو كان الايمان بالمأمور به
 على وجه سقطت له اسي القضاء لان المستلزم للظن الطمارة اثما وسقطا عند القضاء اذا تبين الحديث بوجهه موج الوقت لانه ان امره
 اسي بالصلوة بيقين الطمارة فلم يفعل مع اليقين بجوابها ثم لانه ترك المأمور به وهو الشق الاول وان كفى الظن في الصلوة المأمور بها
 فقد اتى كما امر فيسقط القضاء وهو الشق الثاني واجوب اول اقول الامر بالطمارة الواقعية اسي ننمنا رثقا ثانيا هذا المأمور بها
 الصلوة مع الطمارة الواقعية لكن الظن بقيا كما وصحة الظن لانه دليل المطابقة فان كان مطابقا للواقع فذاك كان والا وجب القضاء
 لانه لم يرد المأمور به مع شيء وانما لم يثم بعد الظن لانه هو المتدور واختار فيه ليس من تقصير ولا خطأ والنسيان يسقط بها الاثم فافهم
 واجوب ثانيا يمنع بل لان سقوط القضاء لان استمالة طمارة فلا حد ان يلتزم السقوط ويقول الامر كان بها لظن الطمارة الا ان السقوط

عنه الجبر والفاقية فلا يتأتى هذا الجواب من كلامنا بان القضاة واجب ستائف بامر آخر وليس قضاء حقيقة والواجب الاول قد سقط
 الظاهر ان هذا الجواب باختيار الشق الثاني معنى انه كان باسوار بالادارة على الظهارة وقد اوسى فقد سقط والقضاة ايضا سقط وغوا
 آخر كذا في المختصر وفيه ما فيه لانه لم يحد في الشق الثاني من غير الادارة والقضاة ولو سلم فكل هذا الجبر في كل قضاء فلا يوجد حقيقة ولا
 في غاية السقوط فان القضاة انما مشروعة لا تستلزم ذمته قد سبعت بالواجب لغواته بخلاف ما نحن فيه لانه اذا سلم الظاهر للظهارة او كما
 كما وجب لم يبق على الذمته شئ من كون القضاة اسقاطا لما وجد بواجب اول بان هذا امر مرتب على ادارة الاول بالامر الثاني من غير
 وهذا الجبر واقع لا يرد فانه لم يحد هذا الترتيب في الشرع الصلوات ان قيل انه وجد بذه الصلوة كان تشهاده بالثبوت فيه وثانيا بانه قد
 ولو جاز ان ليس هذا من غير المسود وبما في حقيقته فانه لا يملك في التسمية والمودى الثاني في ليس قضاء حقيقة ولا ادارة مستلزم غير المسود
 قلنا نعم ان الموجبين للادارة ثانيا قد اتفقوا على انما في حقيقته القضاء فلا ممة لهذا الجواب بوجه فافهم والواجب رابعا على ما قيل الاسم
 بلين الظهارة مادام باقية والافتيان على هذا ايضا اختيار شق الثاني في لكن لا مطلقا بل بالنظر اليه في المالم كثير فظاهر وان كان خطا في الواقع فيد
 للمودى الخطا في الم القضاء ولا اثم لانه غير مقدر فان قلت الامر الاول على هذا التقدير بموجب الصلوة بلين الظهارة وقد اتي بها فوجب القضاء
 اما بالسبب الاول وقد اتمى فلا يوجب القضاء او لسبب آخر وقد مر ان القضاء بالسبب الاول وامان الماتى بها القلب فاسا بالظهور فالتن
 وكانت الصلوة مشروطة ببقاء هذا الانقلاب غير صحيح لان العمل به معارضا الى صاحب الحق الذي هو اكرم وارحم على العبد لا يحيله معا وما يجوز
 من ديد ان الثواب قلت ان الصلوة الموداة ليست صحيحة ولا نافذة بل حالها موقوفه فان استمر الفلن يكون صليته والافتي في الذمته مشروطة
 بموجب القضاء لتوقفها على العيس من الانقلاب في شئ بل مثله كمثل سلام من عليه السوفان يخرج جرحا وما موقوفه فافهم اقول لو علم هذا الجواب
 لم يكن فرق بين الفلن الذي وقع والشافق له ان الامر ليس بالافتيين الظهارة الباقية على ما سلم فلهذا الفلن وان كان خطا ولم يغير الى ان مات
 فقد اقبل فيلزم ان يكون الاجرة في المصالح والمصالح على السوية وقولهم في الاجتهاد ان الخطأ اجرا والعيب اجرين مثلا بل على كل
 في الصلوة ان حكمه حاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران فاذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجرا وعيبا على خلافه لانه يوجب عايم المساواة في الاجرة
 مستبرر وهذا قياس على اجرة من عمل على اجرة كل واحد واجب العمل اسلم يوم القيمة فانه اصابت حكمه المصالحين مسكين نجيب الشاسع الدليل
 والامارة عليه فاعلم انه في الغفلة عنه فلا بد في افرق الاصابة والخطا والاهل الجرحي فلو اعتبر فيه الخطا وقع الجرح التكسيم وليس بغير
 الاكثر اربعة مع وجوب الاضمار الميحب للثواب الاثر في العمل على حكم خطا يخرج بالاجتهاد ولا ينقص من الاجرة شيئا فانه فافهم
 ففصل في القضاة كلف ففصل عما استعمله من الجبر في القضاة وعلى حازاة ما مر في الامر واور ونحو كلف من الزنا فانه قضاة كلف من الزنا
 الذي هو الفصل فافهم انما امر واجاب العلامة بان المراد بالفعل المكفوف من فعل هو ما فافا اشتقاق المصنفه وما فافا اشتقاق كلف الكلف
 وليس القضاة كلف منه بل من فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب وانما انما ما كلف لما كان مشتلا على قيد راءه قال اقول الاقرب في الجواب
 ان في كلف وان كان الاقضاة بالصلية لان صيغة الامر مشروطة للاقتضاة لكن القضاة كلف ليس بها اى بالصلية بل بالاقضاة كلف بالصلية
 في لا وزن وهذا اى الاقضاة بالصلية هو المراد في اى فافهم من ليس في الجواب كلف من الزنا باعتبار الاضافة الى كلف امر فانه طلب
 وباعتبار الاضافة الى الزنا في هذا الجواب على قوله بانه ان يكون التعريف للثمن نفسه لكن فرض الايدوس لم يتعلق به ومدود الغير يعلم بالثمن
 اسلم الامر بالمقابلة فالثمن على منوال تعريف الفاضل قول لثمنه طاعة لثمنه بالثمن عن المنى منه وعلى منوال تعريفات الغير قول الفاضل

انما الى فني لهما الفساد ولو لم يكن في الجملة فان قلت المراء الفساد الى ذات والكلام فيما اذا كانت اليد عن لذات لا لاجل الوصف كما صرح
 به في المحقق قلت نقل بهذا المعنى مفيدة لكون الشئ مطلقا سواء كان لذاته او لاجل الوصف واليه لا يصح تعليق الشئ لذاته عندنا
 بالشرعية فلا يدخل العبادات في موضوع المسئلة فلا يصح نقل للمذهب مقابلا لاول هذا الجواب عن هذا البحث الا ان يقال المراد بالشرعية
 بما يتوهم من غير ما نلاحظه مما يتوهم يدل على الفساد لذاته وفي المذهب الثاني لا دلالة الا في العبادات في موضوع المسئلة وانما في الشرعية
 وان كانت لا يدل على ان الشرعية صارفة عنه فبالفعل فانه موضوع قابل لنا ولا لم يزل علما ولا معارفة الا باعتبار ما يستلزم من علم الفساد
 بالشرعية مطلقا عبادات كانت او معارفة فلا دلالة على الفساد لمجموع عليه وفيه على ما سيجي ان يعلم من غير الشرعيات انما فيها غير مسلم ولو جعل الله
 في جميع قطع النظر عن الفرق بين انما جارية يدل على الفساد فالاصل ان علماء الامصار كانوا يستدلون بنفس الشئ على الفساد لذاته ويحسمون
 في الفساد وبغيره ان الشرعية الصارفة فهو الفساد وشبهه ما كان استلالا في الحقيقة على كونه كذلك في الحقيقة والفساد لاجل الوصف ان لم يكن
 على ان يقتضيه نفس الشئ في الشرعيات وذلك مع ان الشرعية ما نفعه من باطن الفساد وقابل وانما نفعه من الخارج فبما يقتضيه في الحقيقة من غير ان
 يتوهم من انما جارية فيكون التبع فيه لذاته والتبع فيه في نظر الحكم لا يتوهم عليه التوهم او الصارفة الفساد فيه ان كلمة التبع في الحقيقة مطلقا
 ولا التبع في الذات في غير الفساد لذاته وان استثنين بان المطابق فيصرف الى الفرد والكل والتبع الكل ما يكون لذاته فبما ان ذلك في الاول
 الدال على ما قبله وله افراد كاملة وما تقتضيه فيصرف الى الكل وانما منها فالتبع ليس موضوعا للتبع ولا للفساد وانما يلزم الفردية فبما كلمة التامة
 من باب الافتقار الى الالة الا ان التامة الواجبة ولا انفراد فيما الى الفرد والكل بل يكتفي بك الشئ والشئ فبما ان كلمة التامة في الحقيقة
 في الاول لا يجوز كما نرى ان الشئ في الشرعيات على الحسن الذاتي والتبع لغيره فالتبع فيكون له لالة على الفساد مطلقا قالوا لو دل على
 على الفساد لكانت شرعية العلة وهو باطل فانما تعلم فتدلو قال الشارح لا تعلق في الحقيقة وان طلق يتبع وتوهم انما كلمة ولو قلنا
 ما يتوهم كان صحيحا والجواب منع الملازمة فان العلة كمالها في الحقيقة فغيره وان التوهم في الحقيقة لانه على الفساد لكان التوهم
 بالعبادة مناقضا لمفهومه عند العقل بجهان التبع مناقض لمفهوم الالهية العقل من انه ليس كذلك لعدم القطع بما ذكره لكن في الظاهر ان
 تامل المحققين ان على الفساد في العبادات قالوا العبادات ما هو بها فلا يكون متبعا عنها للتوهم وانما الجواب بجواب انما يكون الشئ راجعا
 الى الوصف فيكون ما هو بها بالذات وانما الشئ عنها لا شئ لما على الوصف فلا فسادا لتوهم الما سورت والمبنية ونظرا
 الجواب انما يتوهم من مشكوك استمر عاربه الفساد وانما من قبل مرسى الفساد ان هذا التام في ان الفساد لازم في العبادات المتبعية
 وانما ان ليس في المعاملات فاما بل عليه اسباب لا يمكن ان يكون هناك دليل آخر فتدبر على ان المعاملات قد يكون واجبة ايضا
 فهي ما هو بها فلا يكون منها في العبادات فالتوهم الدليس ويكون وقد بان المعاملات بعض منها غير ما هو فيكون انما يكون منها
 في المعاملات العبادات فان كلما ما هو بها فبما في الشئ كذلك في الحقيقة ويرد عليه على اصل الدليل فان العبادات متبعا
 ما هو منه فبما لا يكون ما هو راجعا الا ان يرد بالما مودية المحم دشم قال بهذا في دفع ان المعاملات بما تارة فلا يكون منها
 عنها للتوهم ولا يلزم وجه الدفع الا ان مناسبا حرام فيخلق شئ في الحقيقة وفيه نظر ظاهر فان دعوى التمسك ان الشئ في المعاملات
 لا يقتضيه الفساد في المعاملات العبادات للتوهم في الملازمة في ذلك في المعاملات غير ما مودة فتوجه الكلام سببا منها غير ما هو
 انما بما تارة التبعة فيها في الشئ فان اريد ان منها ما هو غير مباشر بالذات فتدبر في الفساد فيها ايضا ويوخلات

المستعمل في قسم النفس وان اريد انها حرام لاجل الوصف فيكون مباحة لذاتها فالتدبير مضافا لما وان يورق بان الاجابة لا تحتاج
والمنع للمعنى على اصل الدليل وجواب النقص لا بد ان يكون بحيث لا يتطلب اسما فترفع قد بان ان اجاب المعتق بوجوب
للتفكير في الحل وفيه ركان الاستدلال الشيخ ابن العمام المقصود في العبادات الثواب فاذا انسخ عنها ما راجحها بما هو جليل القدر
فمنع العبادات عن شتمها بالمنع فلا يكون مشروطة اسما او بالمعاداة فلا يجوز ان يقول الناس جعلت في الله سببا لهذا لكن لا تفعله وتعلم ان
ما قبلك لا يجوز المشروعية الذاتية عن فاعدا في الدنيا والكان موجب للثواب في الآخرة كالباع فان حكمه الملك وشيت مع محرمة بوجوب
ليس لما مقرر دنياوية بل فتمتجها يكون الثواب لا غير ذلك انهم بالشيء فلا يصح قال مطلع الناس الا انهم في شرح المنار ما ذكره في العبادات
صحيح وينبغي ان يكون المعاملات ايضا كذلك فان الناس في المعصية يتحقق وجود المنع وما ذكره من المثال فنية دليل صار عن مقتضى المنع وقبول
مسألة ١١٠ اورد ذكره الشيخ ابن العمام سند رفع فانه يجب ان المقصود في العبادات الثواب لكن لا ينكح انما في تعلق المنع الذي هو جليل القدر
فانه يجوز ان ثياب وليا قب على فعل واحد فانه لما جازما ان يكون الشئ عبادات ومشروعة في نفسه ويكون منجيا وغير مشروع بوجوبه فانه
ان في المكلف بهذا الفعل الحق لان يحيط اجبه نفس لفعل وجب قب على اتبانه بوجوب غير مشروع وان لا يجب هذا الفعل فيل الدرجات لظنية
اشتتاله على ومنع غير مشروع فليس بغيره ان يقال ان ملازمة الارتكاب بالمنع عنه البطل اجرا حسنة لكنه سقط الزينة المشغولة بهما
وجودها فاسقوط عن الذمة لبعادها وموجود من الثواب واذا عرف ان حال في العبادات ففي المعاملات بالطريق الاولى وما ذكره مطلع الناس
الا انهم ان الناس في المعصية يتحقق في المعاملات وهو المنع فلا ينفك هذا العبد فان المنع في الشرعيات مطلقا او المعاملات فقط مقتضى المعصية
كيف يكون نافية ومن ادعى فعلية البيان فانهم وهو علم بالعباد مستحله المنع عنه لا يكون مستحلا مطلقا او عن المكلف محذورا خلافا
للمأمة الثالثة قال ابن السن محمد ابن ادريس الشافعي واجد ابن جليل جزمه الله تعالى وبورائه في جوارحه سم لنا انه اسي المنع عنه
مقدور لان المنع يحل بالكف والمكف به مقدور فالكف مقدور والقدر على ان الله بين قدرة على الاخرة فالفعل المنع عنه مقدور
المنع طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكفوف عنه مقدورا ولا شئ من المتع بمقدور وهذا ضرر وسه فالفعل عنه ليس
ممتنعا او زواولا انه متع بهذا المنع وهو اسي طلب الكف عنه ليس لجمال وانما الحال طلب الكف عن المتع بغيره
المنع كتحصيل السامع بهذا الحصول فانه ليس ممتنعا وانما المتع تحصيل السامع يحصل متاعا لهذا الحصول فالفعل كان
مقدور واصل ورود المنع وانما لم يبق مقدورا بالمنع فلا استحالة كما في شرح المحقق ولا ينبغي جوابه فان الكلام في المتع لذاته ولا يصح فيه
انه متع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع ففعله واجب او ممكن ومنع وروا المنع صار ممتنعا فمما انقاب محال بل المحال محال والى القول
ليزوم ان يكون المنع سلبا للقدره لان الشئ قد استحال بالمنع وهو غير مقدور وفيه انقلاب حقيقة اسه حقيقة ان المنع متعلق
بالاختصاص بالارباب الضرورة والآن يصير امتناعا بالضرورة هذه خلاف وبعبارة اخرى حقيقة المنع طلب الكف بالاعتناء
والمتع سواء كان ممتنعا بهذا المنع او غيره لا يصح كفه بالا اختيار فلا يكون منجيا عنه فان قلت لكل مقصود والمبور وان حقيقة العلم بنية لما
مشروط واما كان انما الشرح الشريف بالاوامر والنواهي فاذا انسخ عن المعلومة قبل الوقت علم ان الوقت شرطا وكذا اذا انسخ عنها من غير
المحالة علم ان الطهارة شرطا فالشرطية انما هي بهذا المنع وجار الا متناع به فطلق هذا المنع غير متع قلت لا شك في ان المنع بكونه
والشرط بدون الشرط متع لذاته البته فلا يمكن تعلق المنع لما بينا وقد ظهر من هذا انه لا يصح انما الشرط بالمنع اسما بل المنع في نفسه

بالشرعية مع بطلانها في ذاتها اجماعا قلنا لا نسلم ان المنة منه فيه تشرع بل الكراه محمول على النية وموافقا لفتحة من لا يظن
نفس العقيدة ولا يحرم قلت بطلان العقد بالاجماع وبان لا يقدح من العقد فمردود على الولى لانه شرع لا يجله ولما لم يترتب له الشرع
عليه بل استحالة الترتيب للمعصية بل العقد فانهم اذ قلنا كما مر في صلوة الخائف من كون المنة بينه وبين المزدان من غير ترتيب

مسألة المنة في احكاميات قد مر تفسيرها كالعبث والكفر وسائر العقائد بالباطل باقتفاء الاثمة الاربعه يدل على الفناء واسم البطلان
الذاته وعدم السببية لعمدة الشرع لان للاصل هو الاصل والقبض الذاتى اصل في المنة كما ان كسخت الذاتى اصل في الاصل لا يدل
صادق عنه فانه حينئذ لا يدل على الفساد لذاته بل لا بل الوصف او الجواز على حسب ما يقتضيه الدليل لانه قربان الخائف قال الله تعالى
يسئلونك عن الخيضة قل هو اذ سمعوا فاعترلوا الشارب في الخيضة وبما لى ان التخييم لا لاسمى النفس القران فيصلي سوجا للحكم والشرع
ثبت نسب الولد المتكون من الوطى في الخيضة والله في الشرعيات فيل فساد الوصف استدل على فساد امر خارج ومثلا كان في مجاز
عند لان المنة حقيقة يقتضيه ان يكون الشرع مكملا واقما بالايضا ومقتضى المنة الذي هو الاتحيز من ان لا يكون مشروعا اصلا بل هو خارج

دون مقتضى المنة فتدبر مقتضى مقتضى كماله مقتضى مقتضى مقتضى فساد الوصف على فساد الاصل فيما اذا لم تعلق النية لاجل الوصف اصلها
اختلف فيه ثمة الاكثر لا يدل ولقد اصرح خلاق ايمانك فان الشك في نفسه ليس قهريا وانما القبح للمجاور وصرح فيج كمالا لغير فان الذبح باجور
اخراج للذبح المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس فسيه قهريا وانما القبح لاجل كونه موجبا للثبوت في الغير ومع الصلوة في الارض المعصية كذا

كما مر في صريح البيع عند التذلل لان البيع لا يثبت فيه وانما هو لئلا يفسد انما لجمعة المفروقة والمنقول عن مالك واختاره ابن ابي حنيفة
مسألة يدل على فساد اعماله لنا لاعتقادنا لغير المحلين محل المستدعية ومحل الفساد وغاية ما يلزم من كون الاصل يلزم القبح وبلذذ البيع لا يكون
عينه بل بالغيرين واذا لم يكن فساد الوصف وجبا الفساد الاصل فيبقى العدم في يوم النحر مشروعا وانما الفساد لو صحت كونه اعم من ان يكون

النية بتمامه والنية النذر بعموم يوم العيد بقوله الايجاب الذي هو النذر كونه لا يثبت فيه وانما هو في الوصف ولم يتعلق به النذر ثم انه بعد النذر
يوم مالا ففقد وقضايه مكنه وكذا الصلوة في الاوقات المنتهية فانه لا يثبت فيها من حيث جبهه صلاوة انما القبح لو تقرر بما في وقت العيد فيفسد
والشيطان فيفسد النذر بجملة العدم لتبقى التشبيه بعبادة الشيطان وكذا الرعب وسائر البيوع الفاسدة فانها ليست بعبادة من حيث انها باطل

المال بالمال بالتراسه وانما انثبت لاجل شرب الزيادة او غيره من الشرع والمفسدة والموجب للمالك انما سب من جهة
كوتابو ما وما ولد لكن غر والعقود واجبة الرفع والفتح لاجل الاجتناب عن الفساد الذي جاز من قبل الوصف ولذا لا يثبت للملك

قبل القبض للمالك يلزم ففساد الفاسد كان واجب الرفع من قبل الشارع اذ لو ثبت للمالك حل له المطالبة فلهذا الفرق بين البيع والفساد
في ثبوت الملك قبل القبض ولما يرد في بر وعرض بان غاية ما يلزم انه يصح سمي العدم والصلوة والبيع على عموم العيد والصلوة وقت
الاستمرار والبيوع الفاسدة لكن من اين يلزم ثبوت استحقاق المحبة ولا لانه جاز ثبوت الملك في البيع الفاسد وهذا لا يترتب

في غاية التماسه فانك قد علمت سابقا ان الحقيقة الشرعية هي التي اعتبر بها الشارع وبما يستجبه لاركان والشرع قد تحقق في
ترتيب عليها الاحكام والشرع الموضوعة كمال حقيقة لاجلها والافلا فمردود في اعتبار حقيقة لانه ترتيب عليه شرعا واما ما قد مر من قبل في
لا وجه لمنع ترتيب الترتيب بعد تحقق اسبابها مع الشرع والاركان فمردود فيه ثم انما لا يتشكل بان انعقاد النذر بعبادة العباد ان الصيام او الصلوة
لا يصح لان المسلم رد على انه عليه وعلى اكله واصحابه الصلوة والسلام قال لان رد في العبادة ولا شك ان المعصية عامه سواء كانت لذاته او لغيره

الاجابة

فيلزم ان لا يبيح النذر بوجوبها لكونها معصية قطعا وما يقال ان وجوب الاداء لوجوب النذر لاجل معصية فيه ولا معصية وانما النذر
 ايضا معصية فالفائدة ليس بشئ لان وجوب القطع مشرع وجوب الاصل واجب وانما لم يتقبل وجوب الاصل لكونه معصية
 لا نذر بها ولا نذر وجوبه انما في ان وجوب يوم العيد ليس معصية في حد نفسه والنذر بانها تعلق به وانما المعصية الاعراض المذكورة
 ولم تعلق به النذر وبالنسبة الى المعصية عامة فيما يكون من معصية او مجاورة كيف والاصل الصحيح انما بالصلوة في الدار المخصوصة والوقوف
 على قارعة الطريق بل المراد بالمعصية ما يصدر عن طاعة الحقيقة حقيقة روح لا حاجته الى ما يجب به باختياره وانه يحسن عن الامام اجففة
 ان اضاف النذر ليعوم الغار يلزم الصوم وان كان العيد يوم العيد لانه ما يذره ليس معصية وانما تعلق ان يكون غير انما هو
 لان اذا اضاف الصوم العيد فانه معصية مع انه ان كان المعصية لكونه متعلقا بالنذر بقارنا بالاعراض عن الضيافة فصوم العيد والعيد كما هو
 وان كانت تعلق النذر بها معصية فليس في العصورين المذكورة معصية فنتج من ذلك انما علم انه مشتق من تعصوا الغير الذي يوجب في الشيء
 حجة ان لا يلزم كما في صوم العيد فان احرمه الاعراض عن قبول الضيافة ولا ينافي عنه صوم العيد ان صح التماثل الصوم مشتقا والى المرجح
 كما في البيع وقت النذر فانه انما في حصة من النذر كافي البيع مع السعي والحاج المحلل فانه انما في حصة من النذر كافي البيع مع السعي والحاج المحلل
 عنه فالقسم الاول ان ثبت بدليل قطعي فيلحقون عليه احرامه والا فالمكروه وهو في القسم الثاني لا يلحقون لانه احرام انما يلحقون
 ولحقه يكون البيع وقت النذر والصلوة في الدار المخصوصة والنكاح المحلل المكروه وازادوا به كراهية التحريم ثم انهم لا يوجبون القطع
 على من شذ عن صوم العيد ثم افسد لان وجوب النذر انما كان لوجوب الاتمام وجوب الاتمام لاجل شذوذه وحيثما شذ عن الاتمام
 فيه غير صحيح وما ادعى والنسب الزنح فلا ضيافة فلا وجوب فلا قطعا ومع هذا وجوب الصلوة بالشرع في الوقت المكروه فربما بان
 وقته بغير اختياره فلهذا يشرع في فساد الصوم من الاصل وكل جزئية مشتقة على معصية في الاعراض بخلاف الصلوة فان وقتها غير مبني
 ولا كل جزء مشتق على المعصية وانما يستعمل بالسجدة والتمت لا يذنب عليك انه لا دخل فيه للمباعدة فان الشروعين متساويين في كونه
 لاجل الكثير فان كان في اخره جالسه عن سببية لوجوب الاتمام فحاشا سائر والادعاء فلا ولا على ان يقتضي بحديث مقارنة المعصية ويقال ان
 اتمام الصوم انما يجب فيما لم يذبح وكما ادعى لا يخلو عن الاعراض والصلوة انما يجب اتاما معاينة التحريم عن البطلان وليس التحريم
 كشبه لياقة الكفار فلا معصية فلا يخرج عن الشبهة انما المعصية في ادراك من الاركان من القيام والمكروه ونحوه وعلى هذا لا يرد
 انه يلزم ان لا يحرم الا الركعة التامة لا ما دونها لان ما دون الركعة ليس صلوة وذلك لان ما دون الركعة عبادة صليوية فيخرج من نذر
 الاوقات كالركعة بوجود التشبه المعنى اتباع الامام نالك قالوا استدلالا على تحريم صوم يوم العيد بالنذر العار وفيه وما وجد عليه
 فهو اجماع ورواها بان التحريم لازم لمدرعكم اعم منه فلا يلزم من شيوة شيوة فماتم التقريب وان اردوا بالتحريم التحريم بعينه فماتم
 الفساد منها الاجماع مع ان الكلام فيما كان الفساد والوصف فافهم ورواها بانها وصف لازم اعم الوصف المحرم في صوم العيد
 وصف لازم فلا يلزم من الفساد وفيه الفساد في المفارقة لما علمه الاسباب فافهم فماتم التقريب وقد يجب عنه بان الاستدلال ليس
 الا لاجل المعنى فلا فرق بين اللازم والمفارقة وفيه انه ممنوع فلا بد من تبينه فافهم ورواها في قول هذا منقوض بالصلوة في المكان
 المخصوص ونحوه بعينه انما مع تعلق المعنى بجباله الوصف تامل واجيب عليه بوجوبين الاول ان المعنى لم يتعلق بالصلوة انما هي عن
 فقط لكن صاحب الصلوة او ما يقارنا بالخطب كما ان الزكوة ليست معصية وان ادعى الى المصنف حين الازناب معصية وجوابه ان قد ورد

منع انه قبح لغية لا يصلح سببا للملك واثبات انكم تثبتون ملك الكفار اموال المستسلمين بالاستيلاء مع اجمع الحقيقة ان او المصلحة ان يجب عقابا
 فقال و ثبتت حرمة المصاهرة بالزنا فزورس الحقيقة الوسط الموجود ليس بالذي لا ينفك ان النكاح انما هو حجب حرمة كونه سببا للولاء
 للحرمة الوسط احرام متساوية في سببية كونه الولاء حقيقة وان ايراد الشارح هذا السببية والولاء ليس في قبح انما هو مخلوق الله تعالى
 من غير منع الوالد والوطى يقوم مقامه في ايراث الخيرية المحرمة من حيث انه سبب لاسم حيث انه محرم كالترتيب ينزل احد
 من حيث انه في اعم مقام المهر والحقان من حيث انه ملوثة و باجملة ان سببية الحرمة ليست بالذات بل بالعرض وبما فيكم
 ومنه يبين ان سبب امير المؤمنين عمر وابن عباس كثر التايعين وهذا القنوت ملك الغاصب فان الغصب بما هو خصص لا يوجب للملك هو المخذول
 لبعده بل انما يوجب بسببية الزمان يعني ان الغصب موجب للضمان عند فوات الاصل بل ينزل اسمه واجاب الضمان بتلخيص جوار الفصل احرام وادب في قبح
 الاستيلاء وهو لا يحتاج لقبار ملك المالك والالزام اجتماع الغرض والمعرض في ملك احد فوجب التخرج عن ملكه فلا بد من الدخول في الضمان للملك وكون
 شائبة في الاسلام فالملوك بالذات ليست الملك هو الضمان ولما كان الغصب سببا لضعف الملك اليه استنادا فانه يحارث عند ايجاب
 الضمان وليست له ولذا لا يملك الغاصب الزوائد ويملك ما ربح عليه ذلكا مخلوقا لكونه يتجاوز لا يجب التصديق به كذا قالوا في قنوت
 فانه يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب تفصيل المقام مع جوابه المذكورة في شرح اصول الامام فخر الاسلام قيس
 وهذا القنوت ملك الكافر بالاستيلاء وهو ايضا ليس سببا للاستيلاء بسببية زوال العصمة عن مال مسلم لانقطاع الولاية الشرعية الموجبة
 لما حذر من ايمان الباغى اذ لا ينقطع عنه الولاية الشرعية للشركة في الاسلام واذا زال العصمة انقطع ملكه في المملات غير مملوك في ملكه
 بالاستيلاء وتصارى لا اشتطاب والادبيا وشتمها القدر كيفنا ههنا في الاستناد واثبات زوال العصمة فبالنفس القرآنية وبالشبهة كما سيجي
 ان شأنا الله تعالى فاستمر حكمه الله ليتقنه ان يوامم والعموم عند الأكثر من اهل الاصول واهل العربية فهو للشور بخلاف ما ذهب اليه
 وقيل كالاخر في عدم اقتضائه الودام من العموم اليها وفي الحصول انه المتعارضة في حاصل انه الحق لنا استدلال العلماء سلفا وخلفا بالنية
 عن تحريم الفعل مطلقا مع اختلاف الاوقات من غير ان يتطارا في قرينة والنية على الزوام فدل هذا الاستدلال منهم على ان المتبادر منه نفى
 الحقيقة للفعل او الفروا في شتمها وهو انما يكون بالانقضاء والتماثل في جميع الافراد ووافاة فالفن الحقيقة فلا بد ان يستدل لكل منها من الودام
 وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا فيهما ولا حقيقة ولا مجازا لان الكل خلاف للاصل بل يكون للتقيد المشترك بينهما وجه الرفع ظاهر فان خلاف
 قد يصار اليه لدليل وبهنا قد دل الدليل على تباؤ واحد بها فيكون حقيقة فيه ومجازا في الآخر لا يقال الكف لا يتا في حال الغفلة فلا يصلح
 واجبا على الودام والالزام العيصان لان الاقضاء والتكليف ما دام الشعور وحده يجب الكف واما ولا فساد فيه وقد مر من قبل قالوا
 نفى الحكم لا بدوم فلا بد منه الودام قلنا انه مقيد بم اوقات التقيد واما من الودام الودام مدة العمر في المطلق ومدة التقيد

في المقيد فانهم

فصل دلالة اللفظ عند نازلة واما من عدنا في دلي عليه منجها العجالة وهو ما ثبت اى دلالة ثبتت وتحققت لفظهم بان يدل
 هو بنفسه لا بواسطة مع مفهوم كما في الدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كما في الاقضاء ولو التزم اى ولو كانت التسمية مقنونة ولو كان
 التقيد تبعا احتراز احسن الاشارة كقوله تعالى او حل الله لكم حرم الربوا الآية فالحل واحرم والتفريق الاربعة لها
 كلها بالعبارة لان الاولين مقصودان تبعا والتفريق مقصود بالذات لكون الآية رد للتوسيم تبعا فالعبارة

السلام

جنباً في أول اجزاء الفجر وادور عليه ان سته غايه للاكل والشرب فيجوز ان سته آخر اجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء واجيب بان سته غايه تقوله
فالآن باشره من اى الآخر بدلاله السياق فان الآيه سته حرمة الاستمتاع والاكل والشرب من بعد ثلث الليل وابع الاشياء الثلاثة
الى الفجر ويوسلنا ونزله فلا استمتاع مثل الاكل والشرب فاذا اجاز الى آخر الليل جاز الفيا بمفهومه الموافقة لكن سته هذا كونه من باب الشك
غير ظاهر وسلك المصنف مسلكاً آخر هو ان قوله تعالى اصل لكم ليلة الصيام الرفث الى سناكم دل بعبارة على حصول الاستمتاع بهن سته الليل كله
فلازم الاصباح جنباً فانه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعاً وسله بهذا الاشياء لانه لا يرد عليه اصله قبل اللازم من الآيه جواز الوقوع
في جز منه لانه في جميعه فان ليلة الرفث مطلقه اقول قد مر ان تقديره في الاستمتاع بالليل على الرفث بالليل على انه
شرح للخطر المطلق بالجميع كما روى ابو داود والبيهقي عن ابن عباس سته يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين
من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا صلوا العتمة حرم عليه الطعام والشرب والنساء وصاموا
الى القابلة فانسان رجل نفسه فجامع امراته وقد صلى العشاء ولم يفطر فاراد الله ان يحيل ذلك تيسيراً له فحجته وخصته ونفعته فقال حكم الله لكم
كم تيسرتمون انفسكم الآية ففرض لهم ولغيره رواية البخاري وابو داود والترمذي عن البراء بن عازب قال كان اصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم اذا كان الرجل صائماً فحضر الافطار فقام قبل ان يفطر لم ياكل ليلته ولا يومه حتى يسي وان قيس بن خزيمة الانصار كان صائماً وكان يومه
ذلك يعل في ارضه فلما حضر الافطار اشته امراته فقال بن عنك طعام قالت لا ولكن الطلق فاطلب لك فغلبنه عينية فقام وجارته امراته فلما رات
انما قال خسيته لك انت فلما انقضى النحر شتم عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية اصل لكم ليلة الصيام الرفث الى الفجر
ففرخوا بها فحاشا يا اوفى الروايتين نحو من التعارض ونظراً الآية في بدال اوله وعلى كل تقدير فالآية ناسخة للصحاح المستعرق في جميع الليل فيجب ان لا
يحرر فيها لان ارتفاع الخطر من زمانه الاباحة اسلم ان يقوم الدليل على التحريم وليس فافهم ثم لو تنزلنا وسلمان ان ليلة الصيام مطلقه لم يهرأ فافاج
يدل على جواز المس في كل جز من اجزاء الليل ومنه الاخير فلهزم جواز اكله صائماً فافهم واعلم ان جواز الاصباح صائماً ثابت بدلاله الاشبهه فيها
ما اخرج الشيخان ومالك وابن ابي شيبة عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من بطنه فيقتل ويصوم ومنها ما اخرج مالك وابن ابي شيبة والشيخان وابو داود والترمذي
والنسائي عن ام المؤمنين ام سلمة رانا سلت عن الرجل يصبح جنباً ويصوم فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله اصحابه يومئذ من جماع غير
احتلام في رمضان ثم يصوم ومنها ما اخرج مالك والشافعي ومسلم وابو داود والنسائي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة ان جلا قال يا رسول الله
اني اصبح جنباً وانا اريد الصيام فقال النبي صلى الله عليه وسلم وانا اصبح جنباً وانا اريد الصيام فاعتزل يوم ذلك اليوم فقال الرجل انك لم تليست مثلاً فاعتزل ذلك
من فربك وما تأخر فغضب قال اني لارجو ان يكون شاكماً بانك لم تأمر بالشيء ومثلاً الى لاله والنحو في بيتك كما لم تأمر في المسكوت بل الدلالة على ان الشبهة
بغير العلم بالحكم لغة بان يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشاف وصدر الشرحية واعتزض صاحب التلويح بان اكثر الدلالات مما
تم تبيينها لبعض من العلم الى الطول في بعض من العلم الى الطول في معرفة اللغة كالا مام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة بالاكل ونسأله
الايراد عدم التدبر في الكلام فانه لم يدع انضمام حكم المسكوت بكل بل انضمام المناط وانا خيلت في حكم المسكوت بخلاف تحقق هذا المناط
المفهوم لغة وفيه وفي المثال المفهوم في فهم من يعرف اللغة ان مناط سوال الاعرابه وجوابه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام
هو الجناية الكاملة على الصوم لانفسه القرية مع اكله ففرغ الشافعي ان الجناية الكاملة سبب الافطار بالوقوع فقط لا غير وعند المطلق

الفاعل فافهم كقولك تعالى لا تفسدوا ما آتاكم الله فان اللفظ لا يحتمل التخيير التام فبارتدوا وليمع منه تحريم الغريب لاجل ان مناط النية منتهى
 بوجه استفهم لغة كان هذا من حيث انه ومن حيث ان الغريب فيكون متغيرا ان لا لا يجب في الولاية او لوليه الحكومات في تحقق المناط
 فيه كما نقل عن الشافعي فاما لفظ قطعا انه انما يفهم الحكم في الحكومات مع عدم الاولوية لضم المناط لغة وادبار هذا النقص من الولاية غير
 المسم الا ان يجزى وادعاه كما اشار اليه بقوله وقيل انه منتهى بالاولوية في المناط على الاصل فيه فيستخرج فيه المساواة كون لا بد
 من اعتبار قسم آخر سوى الارضية كما قيل الاول فحوى الخطاب وما يفهم بالمساواة لمن الخطاب والمنتهى من قسم انما هو وان كان ولذا
 اسي ولانه لا يجب الاولوية في الحكومات اتينا الكافرة بعد الاكل من خمار شعره وان عمدا كالجوع الذي ورد فيه ايجاب الكفارة لثبوت
 ان مناطها التنويت للصوم فانه سال الاحزاب وقال بآيات واهل البيت واهل بيته خماره وان فرتب عليه وآله واصحابه وسلم
 الكفارة وظاهره انما سال لكونه جانيا على الصوم بجنائيه كالملة وهذا الجنائية لا تلي فيها لكون الموطوعة بالماو ويليها علالا اي غير
 زنا وانما الجنائية فيه للتنويت لا غير وهذا ظاهر جدا وهو من الجماع والاكل سوار وانما جنائيه بجهالة الصوم كالملة فافهم ومن تعجب من
 عن الشافعي في قول انما لا يجب على المرأة مع ان الجنائية من كل منها كالملة واقيل من تقييدها ان ليس من المرأة فعل وانما هو عمل
 ففعل الرجل فادهن من بيت البنات لان تكميلها للوطء فعل قطعا فافهم وقد يكون الولاية لغوية اذ كان المناط منطوقا او وجوب
 في الحكومات وذلك كما يجاب الشافعي الكافرة في القتل العمد واليمين للموسس بنسب الخطار الموجب الكفارة فيه ونسب غير النفوس في المنفعة
 نفهم ان المناط الزوج والعمد ونفهم من اوسه من الخطار والمنفعة مع احتمال ان لا يكون المناط منه الزوج بل الثلاثة بامسالة الشايل
 وحدهم تثبتت في اوسه الى اهلها نفس المحترمة وبما صدر من التناكح بالكد وسم الله تعالى فلا يلزم منه بعد والنفوس لانها كبيرة تان
 محققان ولا يلزم من محو شئ من ما هو على منه كيف نفس الخطار لا ذنب وكذا في الحكم على شئ من يريده فله وانما ليس به
 ذنب عدم تثبت وخلق العمد الموكر وبما قررنا ان الخطار لا ذنب فيه فلا يحتاج الى التلافي والزوج على هذا ثم نقول ان
 ان الكفارة موضوعه التلافي لا اختيارا كاسما والمناسب للزوج ما تجزى عليه من الامام جبره بانه يتردد لا يكون في اختياره
 انتشارا من به والامام من ابيين من ارباب القتل العمد والنفوس كيف يتردد بوجوب شئ او تركه عنه فلا وجه فيها للاختلاف
 فافهم وقد يقال الكفارة في نفوس والمنفعة بالعبادة في نفوس عند الشافعي بالعبادة فان المراد بقوله تعالى بما عتقتم من اهل
 العقدة باليمين وبما اتهم للنفوس والمنفعة وكيفية وشيخي ان شاء الله تعالى كيف لهذا المقام فلا تستلزم لما جاز خفاها جاز الامتنان
 فيها لكن لا يكون نفهم المناط مختلفا ايضا ففرض ابو يوسف ومحمد كلا لائمة التامه وجوب ابحار باللوالة مع غير الزوجية والامتنان
 والامتنان فلا وجه فيه عن جواز ايلولة ولا لفس بوجه الزنا لان المناط من المار من محل محرمة مستحق واحترمة محل اللوالة قوتية فوق محل الزنا
 لا يمكن ان يحل بالنكاح دون محلهما ونسخ المار فيها فوقه في الزنا في مثل الزنا في ايجاب ابحار والوجوه في محل المناط لا يوجب المحرم الزنا
 اهلها نفس منتهى في الزنا كيدوا الولد غير ثابت النسب فهو ملك وقوة احرمته تعارضا كمال الشهوة فان الشهوة في الزنا من الغريزة
 زنا فانه في اللوالة وايضا في المار فافهم من الاستقار فيك ان هذا شهوة في غير محل مستحق من وجه فلهذا يرجع الى نسخ وجوب
 المناط فيها او الى كون المناط فيكون مناطا متاملا وقد سمعنا من طبع الاسرار والامنية حين يستغنى بالقراءة التلويع عليه قدس سره
 ان قوله تعالى والذين انما يتامناكم فاذن بما فان تابوا وصالحوا فعدنا ان الله كان قويا بارحما يري به اللوالة ويؤيدوه وذكر علم الزنا

في الآية السابقة عليه وشبهه عليه معية اللذان وسكنم وكل هذا اللفظ من مجاز فليس هذا اللفظ لعبارة هذه الآية ان لا يمتد فليجاء بل فيجاء بالآية
 تعديا ويدا وبه يتبين بحال الفاعل ومن اعني وجوب الحد فيه فليطه بيان انما سانه ورونه خوط القناد والدر لالة لا تفسح ناسخه للعبارة فقصصا
 مثل هذه الدلالة المشكوك في الضعيفة فانهم ثم علم ان اوصار الدلالة في نفس الزنا وكفارة القتل ونحوه من المعنى فان فهم المناط لغة هناك
 ممنوع بل لا يخطئ بالنال هذا المناط المذكور الابعد نظر ادق فيجوز له العقل تجوز اضعيفا وفي القياس بما يكون المناط فيه انظر من هذا الوجه
 وكذا قوله بما يجب القتل المشكك قصاصا بدلالة نفس وزد فيه بالحدود وهو قوله عليه وعلى الله الملوقة والسلام لا فلو والاباسف لان المناط
 للقصاص الضرب بالاطيعة البدن الانسان في عادة فانه موجب للموت والضرب به قد آتت العدة فيقو والمحد وسوار وقال ابو حنيفة رحمه الله
 ليس المناط ما ذكر بل يخرج الناقض للبدنية ظاهر او باطنا والقتل والحكم ناقضا باطنا لكنه غير ناقض ظاهر انما لا يجتمعان في اثبات القصاص
 فيه الى هذه الدلالة بل النقص بالعبارة تدل على وجوب القصاص فيه نحو قوله تعالى احرم باحرم النفس بالنفس وغير ذلك نعم خص منه بانه
 شبهة الخطا وانه انما يكون بآلة ليطيق البدن في العادة ولا يفيض الى القتل غالبا وسمعت عن منقطع الاسرار الالمانية الى ان الفتوى على قولها
 واما هذه الدلالة ففيه ان الحارث المذكور يحتمل ان يراد به لا اقام القصاص الا بالسيوف فليس من الباب في ولا يقوم جهة مع احتمال فانهم
 ايضا قيل فائدة الخلاف ان الحد وثبت به عند من قال انه ليس قياسا بخلاف من قال انه قياس قال معاوية لكشف قد سمعت بعض الشيوخ
 الذي كان من ثقات انه لم يمتثل في ثبوت الحد ووجه انما خلاف في ثبوت الحد ووجه بالقياس انما لانه اولى بالقياس بدني ولذا ثبت له
 ولا يمتنع من القياس كذلك اى بما يمتثل للمحد وفيه بانه لان الكبر من منوعة لان المناط في حد كونه قياسا جليا وليتوقف بكونه معتبرا للحد
 فلو انك ان تمنع العدم في كيف وربما يكون بعض الدلالات انما من القياس لان تحرر الدليل كذا الفتوى في فهم المناط فيه بدني للعبارة
 بالانحة وان كان الحكم في المسكوت عليه بالخلاف المناط فيه والقياس ليس كذلك واحتق ان الذي يمتنع فيه كونه دالة مع نظرية فهم المناط ليس
 دالة حقيقة بل قياسات ولا لم يعلى به بشائنا فانهم ولنا ما نالنا بالفتح بالا فوات اسي با فوات الفتوى الحكم قبل شرح القياس ولذا كان فيهم
 عند من لا يتبين من المنع عن التافيف المنع عن الضرب فلا يكون قياسا شرعا لانه بعد الشرع وفيه ان اذ استلال بالقياس لا يتوقف على
 الشرع فمجرد كونه قياسا مفيدا قبل الشرع ولهذا ثبتت حكمه وسواء تمسك مع انهم غير متشبهين بشيء نعم اعتباره اى القياس شرعا انما يكون بالشرع وذلك غير الجاني واما
 الجاني فاعتباره الشرع لا يتوقف على الشرع الغير وانما الاصل في القياس ما يكون منه جاني الفرع بحيث يبرى حكمه اليه اجماعا وهو هنا قد يكون مثل لا قطرة
 فانه يدل لان لا يعطى الشرع ان الذرة جزء منه وداخل فيه فلا يكون قياسا لان خلاف الكون لم يتلزم خلاف المذمومات وفي المقدمة الاولى مناقشة بان وجوب حد
 اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممتنع الاندراج الذي يوجب الفردية وليس الذرة فردا من المال الكثير كذا في شرح الحنفية
 لكن هذا المنع انما يتوجه لو ثبت ثبوت الاجماع فانه بنى ثبوته لا يقبل الجمع عليه المش اصلا فان قلت لا يصح منع ثبوت الاجماع فان القلة ثبات
 قلت بالطلوه انما هو عدم الاندراج اندراج الحسنة تحت الحكم بحيث يكون الفرع تناولا لا اياه وعمومه اقول ليس المناقشة في المقدمة الاولى
 فقط بل في المقدمة الثانية انما من ان الاصل منها داخل في الفرع لان الاصل هو الاقل شبهة لا اسي بشرط عدم الزيادة عليه وهو
 ليس بشيء من الاكثر انما يجوز الاقل لا بشرط الزيادة فثبت بر واجاب عنه في التمسك بان هذا الذي يمتنع به عن كونه بشرط لا واطمئنان
 وادناه حقيقة لكن داخل لا بشرط الزيادة وهذا ممتنع في القياس بالاجماع وبالحكمة ان دخول الاصل في الفرع من باوحي الراي

اولا تم التخصيص لانه ان كان المتوقف عليه امر عا ماني فالتخصيص انسا ولا لكلام وان كان امر خاصا فاعبارا العام من غير ضرورة وبالجملة
الاشارة فان المعنى هناك ما يدل لكلام وهو ظاهر فيه فحين ان يخصص وليس من الظاهر بخصوص فقط. فمع ما عليه الامام فخر الاسلام
ان المتوقف العام له والاشارة لما عموم ولا كما رجم بعض مشائخنا الكلام ان لا عموم للاشارة ايضا فاعلم فيه وغدا بمبدأ التخصيص المخذول
محو نسال القدر ليس منه فان المخدوف انما ارادة المنكسر بدل على معناه بامر الى الدلالة الرابع والمتوقف منتهى ضرورة تصحيح الكلام
لا بد من اللفظ بذا اجماع الفرق العام ثم لما كان بعض الصور التي شتهرت على انفسهم بالمتوقف مع كونها من المخذول ونحو نسال القدر والاعمال
بالنيات ورفع الله عن امثلي الخطار والسيان فرفعوا فرق اخر متحقا بتلك الصورة او ربما يصفى بقوله والفرق ان في المخدوف الذي يرفع
متوقف يتقبل حكم المذكور من الاعراب بعد الاعتبار بالية فانه لوقيل اسال اهل القرية لغير القرية مضافا اليه وكذا الذي قيل ثواب الاعمال لا العمل
مضافا اليه بخلاف المتوقف فانه بل في الذكر لا يتغير حكم الاعراب ثم انهم ما ارادوا بهذا الفرق انه فرق بين جميع صور المخذول وهو الاتفاق بل في
بعض الصور المختلف فيها فلا يتوجه ما في تلكه من ان من المخذول لا يتغير يذكر والكلام نحو واذا استثنى موصي لقومه فعلمنا ان ضربا جاعلا لآخر
فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا هي ففترب بعضها انجز فأنفجرت ثم من هذا الاقسام ترجع عند التعارض ما هو اقدم ومضافا فيده لم يعا
على الاشارة لكون الاولى مسوقة لادون الثانية وتقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم وبمعناه وانما الدلالة في ثابته
سببه لنظم فقط فتعارض المعينان فيقتضيان ولقي نظم سالما فيعمل به كما في كشف والدلالة راجحة على الاقدار لان الاقتصار ضروري
فلا يثبت في غير موضع الضرورة وليس من ثابته اذا عارض الدلالة فافهم لكن فيتمت فوق القياس حتى يقيم عليه لان هذه الدلالات لغوية
بخلاف القياس كما قاله اوفيه فافهم لان رجحان ما لا يقيد اصلا كما في الاشارة على ما يقيد كما في الدلالة او ما كان ضروريا كما في الاقتصار مل
تأمل كما في الحاشية وما قاله ان الحاشية تقارضا ولقي نظم سالما ممنوع بل المعنى المقصود لا يارضه شيء فبعض من غير وفهمنا انما هو سبب
النظم لما شتم اخترض بان القياس ربما يكون قويا عن بعض الدلالات والعبارات اما العبارة فكما لعمام المخصوص اما سواها فظاهرا مانرا بما
تكون لثبته والقياس يقوى على الظن فيه واعلمهم ارادوا ان الدلالات المذكورة بما هي دالات ولم يبرز له شيء من اخرج فيورث الظنية بتقديم
على القياس كما يقال العام وانما من قطعيات اعني ان العموم والخصوص لا يوجدان الظنية وان كان المعنى اخرج ليوحيه قدره واما الاشارة
فقتضوا الدلالة الى مسدود وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور مطابقة او تضمنا او التزاما الى مفهوم بخلافه اسي الدلالة على ما ليس
بمذكور بل مسكوة فالمنطوق والمفهوم هما الدلالة وما في ادل اللفظ مصدرية وقيل المنطوق والمفهوم من اقسام الدلول واقسام الدلالات
الدلالة على المنطوق على المفهوم والمنطوق مترادف والدلول مطابقة او تضمنا او غير مترادف بخلافه اسي ما لا يدل بمطابقة ولا تضمنا فيدل بالاكلام على ان الدلالات
من المنطوق وبعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج اوجز في المفهوم ويشتم غير الصحيح الى مقصود ومن المتكلم دالات وذلك اسي المقصود بالاستقرار اما ان يكون
عليه الصديق مخورف عن امثلي الخطار والسيان فانه لا يبعد في الاذا قد رشتة نحو اسام الخطار والسيان وغيره كما تقدم او يتوقف عليه صحة شرعا نحو اعتق عبدا كخني كذا فان الامر
بعناق ملك الغير عن نفسه لا يصح الا اذا اتفق مع سبب يسمى دلالة اقتصار وهذا الكلام دل على ان المخدوف داخل في المنطوق الغير الصحيح الصحيح
عنه سبب وفيه نظر ظاهر اما اوله فلان الكلام هنا لا يدل على معنى المخدوف بل هناك لفظ مقدر في نظم الكلام يدل باحدى الدلالات
فكيف يكون غير صحيح بل ان نسب الى الكلام المقهوظ فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدر فهو دال بالمطابقة فلا يكون غير صحيح فان اهل

ولم يظهر فائدة اخرى بل يتبين ان كلام الشارع في اطلاقه من البلاغة فيلزم ان يكون المفهوم ثابتا فيه وهو مدار الاحكام
وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البالغ لنا اولا اقول دلالة المفهوم نظرية محمولة ابدولا لا تنس من دلالة اللفظة كذا ضرورة فلا تنس
من دلالة المفهوم بدلالة اللفظة اما المقدمة الاولى فلانها هنا مسوقة على عدم فائدة اخرى اتفاقا وهو مذهب ابدان الفوائد
عدمها غير معلومة حتى يعلم انتفاءها سيما في كلام الشارع فان القول للغير عن الاحاطة لغيره والقبول ربما يلين عدم الفائدة
فيظن بالمفهوم ولاحاجة لنا الى التمسك به فانما لا ندري القطع بالمفهوم قلنا ان الظن اني ظن عدم فائدة اخرى بل ان الظن
من الفوائد فيجب انتفاءه فيجب لابل يتحقق المفهوم من الاصل ولك ان تقول الظن قد يلاحظ قصد كما اذا اتفقت الاحمال ان يذكر التكلم
كلما هو بها التحصيل والقصر ولم يكن مراد وفاد لا لانه على نفى الحكم على ما به بل انما الفرض الراجح فمما فقط كذا في الحاشية وقد يلاحظ ان يتبع
بان يتكلم لافادته حكم من غير قصد الى فائدة اخرى فيظن عدم الفائدة والمقدمة المنفية الاولى والشرط للمفهوم الثاني فافهم ذلك ان يجب
عن العمل الايراد بان لا يمكن الظن ببقاء الفائدة فان الفوائد غير محصورة في حد ولو ظنا حتى يعلم الانتفاء او الظن ثم من جهة كثرتها لا يتحقق ما هو في
فيما اجمع باسرها الا اذا اذلا اقل من الفائدة بالتعبير عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنوانا له كما في التعبير باللقب وعلى ما ايندفع ما يورد
ان مقصودهم ان الكلام موقوف لنفي الحكم عن المسكوت والفوائد الا انهم صارت منه فاذ لم يظهر فائدة اخرى لظن به كما في سائر احوال في فائدة
عدم معرفة انتفاء الفوائد وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه او متعلقاته لا يتخلو عنها تركيب فوجود التعارض لازم فاد دلالة على انتفاء
الحكم اسلافه وبرولنا ثانيا ترك المسكوت محلا لاستدلال بالاصل او تركه محلا للاحتجاج والنظر بالقياس على المنطوق او على غيره فائدة
لا يتخلو الموصوف بالصفة عنها وثبوت المفهوم متوقف على عدم الفوائد باسرها فلا تثبت المفهوم اصلا قيل مقصودهم ان المفهوم
ثابت ومدلول الكلام لم يظهر صارت من الفوائد فاحتمال الفوائد الاخرى احتمال الصوارف واحتمال الانتفاء في الظن بالحقبة وبذا
غير وان فانه لو سلم ان مقصودهم ذلك مع ان عباراتهم تبين عنه فالفوائد الاخرى او اتفقت لم يتحقق المقصود فان الحقيقة لا يتحقق
عند وجود الصوارف عنها والفوائد المذكورة لا يتخلو كلاما عن واحد منها فلا يتخلو كلاما عن الصوارف عن الحقيقة فلا يتحقق اصلا
فافهم ولا تنزل فانه منزلة ولنا ثالثا لو ثبت المفهوم ثبتت في الخبر لان اعملية كذا من عدم الفائدة وهو مشترك بينهما والثاني باطل لانه
لو قال في الشام ثم السامية لم يدل على عدم المعلومة فيها ضرورة والتزامه مكابرة كذا في شرح المحقق قال في الحاشية مع كونه مكانا
قد التزمه بعضهم قال التفتازاني وحق عدم الفرق بين الفرق والاشياء في انه لا مكابرة فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في الشام المعلومة فيه
الا انه يمنع عنه مانع خارجي كالعلم بوجود المعلومة فيه وبما اعارف لا يفسد في دلالة نفس الكلام ثم ادعاء الاجماع على عدم المفهوم في الخيب
او مع تم الكلام واجيب بان في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار ان عدم الحكم خارجا وفاتية ما فيه عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم
فيه في الخارج اذ لا دخل للاجانب في ثبوت الحكم او انتفائه في الخارج بخلاف الحكم الشرعي الثابت بالانشار فانه لا خارج له فوجوب الزكوة
وهو قول وجبت فاذا اتفق القول بالذكية هو الانتفاء انتهى الوجوب لانه هو المثبت وقد اتفق في المسكوت القول فانتمى حكم فافهم الفرق بين الخبر والاشياء
فالاشياء ممنوعة قال ابن حبان في قوله في قوله في المفهوم وكونه مسكوتا مائة لا كونه محكوما بتعيين الحكم لان حاصله عدم التعرض للحكم لفته
وانما يلزم الانتفاء لا انتفاء المثبت وبقول ايضا فانه قول ببقائه المسكوت على الاصل فافهم فانه نظام جدا واستدل اولا بانه لو ثبت المفهوم
فاما بالعقل او نقل ولا بد من اثبات الاوضاع والنقل انما بالتواتر حقيقة او حكما اولا بالامام والاقوال اثرها حقيقة ولا حكما كالا

ان فرق بين ما نحن فيه ومورد في النفس فانه لم يفتهم مذهبنا و لعل قال عن المصطلح حتى يدل لاجله عن مقتضى المصطلح
 بطلان جميعه خبر الواحد فانها ثابتة بدليل قاطع لا مرد له فيخرج نحن قاعدة المصطلح واما بينية المصطلح فلا يمارها بلينة
 في اليد بينية لا يثبت شيئا فوق ما يثبت اليه فلا تقارض حتى يتساقطا ولهذا تساقطا بيننا كما اذا كانت بينية في اليد
 على التناقض لوجود التناقض وترك المستند في يد في اليد كما عند بعض المشايخ او يربح باليد فيقتضيه كما هو المختار فانهم وجه المصطلح في الحل انما قلنا
 فيه واستدل بالاجاب المضموم لو كان لكان داخل في واحد من المطالبات في مقتضى المصطلح والمصطلح باحدى الدلالات الثلاث وحيث
 في مضمون في التركيب فيكون مطابقة ولا يكون منسوخا لا يشاء ابيست على المذكور وفي المصطلح المصطلح المصطلح لان المصطلح غير المصطلح له
 وهو يوجب عن الافاد من المصطلح والالتزام من قسام المصطلح ووجوبه انما يكون في المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح
 والالتزام من المصطلح وهو بعيد عن التمام ايضا لان المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح
 والالتزام على الجواب حين يعمل في مضمون المصطلح هذا ان المصطلح بالالتزام بالالتزام المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح
 المصطلح والمصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح
 فيلزم المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح
 المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح
 وقال في شرح الشرح القول ما قال الامام وقيل في الثاني في المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح المصطلح
 واصحابه وسلم في الواجب على عرضه وعقوبة رواه احمد ونعم منه في خبر الواحد لعل عرضه وعقوبة رجع منهم من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
 مطلقا لئلا يظلم ان مطلق غير المصطلح ليس ظلما وكذا عن الشافعي رجع منهم من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
 الجوزي للشيخ القادة الكلية لعل اي لعل منهم منها في هذا المثال الجوزي لان الوصف مشهور بالثابتة والاصل عدم ملة اخرى ملة حل العقوبة
 الواجب ان وكذا علة الظلم المطلق بنا تنقايه ينشئ الحكم وليس هذا باللغة ولكن ان يقول ان ايدار المسلم كان حراما بالنصوص القاطعة في المصطلح
 من سلم المسلم من لسانه ويده رواه الشيخان وغيرهما وانما الجوزي لا يذارسه الذين الواجب دفع الظلم وهو لا الى حقه ومنه غيره
 لا ظلم منه عدم التعدي ولا وصول الى الحق فبقية على اصل المصطلح وعلم به ان تخصيص الواجب والشي لان النقص حكمه بخلاف ذلك لان الواجب
 يدل على نفي الحكم هذا لكن اتباع الامام الشافعي نقلوا عنه انهم المصطلح لاجل الوصف فلا يمتنع هذه الوجوه لان المصطلح من قبله واما قول
 ابي عبيد حين قيل له المقصود من حديثه ان يمتنع جوف احدكم قريبا خيرا من ان يمتنع شر اخر من الشر او يجار رسول الله صلى الله عليه وآله
 واصحابه اياهم لو كان كذلك لخلوا ذكر الامتلاء عن مضمون فان قيل كذا فليس فيه العذر و لعل على فهم المصطلح بل لعل عذرهم ان المصطلح هو
 الامتلاء واما مرفت القليل منسكوت عنه فيبقى على اصل الاباحة ولو كان المقصود والذم مطلقا لاقوم الكثير والسكوت عن القليل لا يمتنع
 المذكور والقول بانه تجوز مجز ولا يقدح الاستدلال لان الظاهر منهما من التوضيح ممنوع كيف لا وقيام احتمال الخلف يقع في الحقيقة عن الحقيقة
 وظهور الفهم من التوضيح ممنوع لا بد من دليل والجراب ثانيا نحو من جازع عن الانش من الاقتران الثالث الى الخطاب عبد الحميد بن عبد الحميد
 شيخ سيدي واني الحسن سعيد ابن مسعود صاحب سيدي و ايسر الحسن علي ابن سليمان صاحب تلخيص المير وكل منهم امام في اللغة كذا في
 النجاشية والظاهر انه صاحب سيدي لانه يكون هو المراد عند المصطلح كذا قيل والامام محمد بن الحسن الشيباني من انه لا يمتنع في الحقيقة و

والمصطلح المصطلح

ما حكم لا اناسم الا لالة بلاغته واتخاذ دما به باسته يرد ان هذا القدر يكفي لاستنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنن لانهما في اعلى رتب
 البياض فثبت المفهوم فيه فانهم واجوب ثانياً بهذا النحو من الاستدلال اثبات الوجود بالفايدة وتاريخه عنه
 كما تقدم من ظهور الفاعل ما قاله ان فيه كثير من الفاعلة لافادة الحكمين فهذا الاول في حافية قلته الفاعلة وجب الاندفاع ان هذا الينا اثبات الائمة بالنفس الفاعلة
 واما دفعه بلزوم الدور بان كثير الفاعلة يتوقف على ثبوت المفهوم فلو ثبت المفهوم به واد البتة فمذموم لا خلل في الموقوف والموقوف عليه عقلاً وعيناً
 فثبت المفهوم عقلاً امي العلم به ثم على العلم بكثرة الفاعلة ونفس كثير الفاعلة عيناً يتوقف على المفهوم ومثله يعني مثل جريان الاق وهذا كما لعل
 الفاعلة فان المعلوم يتوقف على وجود العيش فيقول في تأخير الاستدلال ليس استدلالاً بالفايدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما لافائدة سواء كان
 بالافادة ومن جملة المفهوم قلنا هذا دعاء من غير دليل كيف وقد مر النفي عن المهرقة وتفصيله ان ارادوا به ان الاستقراء يدل على ان المفهوم
 يراد عنه عدم ظهور المصارف وهو الفاعلة الاخر فيفسد لزوم استدراك حديث النسخ عن الفاعلة منعها الاستقراء كيف لا وثبوت ما ذكره لم يظهر
 فائدة اخرى بشكل بل عسى لا يوجد وقل الفاعلة التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء انما يدل على ان ههنا حكماً في المسكوت محالاً بما في المنطوق
 واما ان هذا من دلالات اللفظ فكذلك والمفهوم في الاكثر يكون منطبقاً لعدم اللفظ فلا بد من دليل ان على كونه مدلولاً ثم ان المفهوم وغيره
 من الفاعلة متساوية في الانفعام والاستقرار ان دل فيدل على انعام الفاعلة كلها في مواردها فبذلك جازعاً بول اللفظ واخرى صادقة بحكم
 محض ما يقال الاستقرار دل على انهما في الحكم قيداً لا يكون محالاً للحكم والمطلوع النظر كما حكى عن عبد القاهر فافادته ان القيد يتوقف الحكم والصفة
 قيداً لا بجوابه بل ان القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتقاده انتقاده الحكم بل انتقاده من جهة المتكلم فقط فيلزم باب كوة في غيره ولعله
 يهمل وادعبد القاهر ولو اراد ان القيد محط الحكم في الواقع بحيث يتوقف بانتقاده ويكون قصداً في التشكك في هذا الانتقار فالاستقرار
 ممنوع ولا يخفى في حساب عبد القاهر فان عدم الانتقار مع سماع التراكيب قد ثبت من المهرقة الذين لا يعتمدون في مقابلتهم بامثال عبد القاهر انهم
 بعض المهرقة مثلهم لو ثبت عنهم فانما هو في امثلة خبرية لا تثبت فانونا كلياً فلا حجة فيه وان ارادوا به ان الاستقرار يدل على ان لا بد للحكم من فاعلة
 باوذاً انتهى سوى المفهوم تعين فان الريد ان الكلام موضوع بكل فاعلة فاعلة على طريق الاشتراك لا غنى فيحتاج في تعيين كل فاعلة الى قرينة
 الكلام مجمل عند عدم قرينة واحدة او عند قرينة اكثر من واحدة وقلنا يحل الكلام عنه وان اراد به موضوع مطلق الفاعلة بالاشتراك المعنوي
 فلما دلالة على المفهوم اولاً ولالة للحكم على الاخص في فهم استقام وقد بان لك بالجموع ان لا يفسد لا يصلح لتجريد الجواب اننا اخلو عن الفاعلة مطلقاً
 الا شعراً بالعللة وغيره مما مر من الاستدلال لاصل انما حال المسكوت ترك محالاً لا جهاً وغير ذلك من الفاعلة فلا يلزم من انتقار المفهوم انتقار الفاعلة
 مطلقاً والجواب ابعاً النقص مفهوم القيد في المقدرات جارية فيه وما قالوا ان التعبير بالاتباعين او بدونه يعني الكلام قلنا القيد ههنا ايضا
 بالمركب العقلي لا بد من تحيل الكلام فان قالوا لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفات مساوياً للمنطوق في الحكم فليكن الصفات معنى التعبير
 بالموصوف قلنا نفي اللقب انما هو من المسكوت مساوياً للمنطوق في الحكم فيفسد التعبير بقيد مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت وامر حتى
 باللقب عن الفاعلة بل الحق ان المقصود في اللقب ليس الا الحكم على القيد به وان كان غيره ايفر مشتركاً في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه بل يقتل
 بدونه التعبير وهذا القدر يمكن في الموصوف ايفر فان المقصود هو الحكم على هذا المركب الشبهة في تحقيق بدون ذكر الصفات فانهم يستقيم والجواب خامساً
 ان الفاعلة التعيين على ثبوت الحكم في حال الوصف وقبح احتمال كونه مختصاً بما عدا الوصف ففقد المفهوم لا يعبر عن الفاعلة مطلقاً
 واعتبر من عليه الشيخ ابن الهمام انه ليس باحتمال الوصف وادخاله فيه حتى يكون ذكر الوصف تخصيصاً لا تعميماً وان معنى قولنا في الغم السامعة كوة

في تفسير الكلام ان الجزاء عند الشافعية منفية بالحكم على جميع المتناهي في القوة من غير ان يكون له في الشرع ما يستحق به وجوده واخرج لتفسيره من هذا
 هو الشرط من الخصائص فانما هو الحكم عند هذه الشروط انما هو من تخصيص الشرط فانما هو حكمه انما هو كالاكتفاء الا انه مفيد للحكم بالثبوت
 في المذنب والشرط في المسكوت واما عندنا فانما الجزاء من الشرط انما هو حكمه انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 فيه المقتضى الشرط والحال هو ان الحكم في الشرط والجزاء فانما هو الحكم في الجزاء انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 على ان الشرط هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 الاخير على الاول الشرط والشرط في الحكم انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 جزئيات التركيبات الشرطية بالجزاء سبباً لغيره الحكم في الجزاء انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 على انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 الكلام في هذا المثال يخرج عن الشرط في كلام القاضي الامام اشارة بوجوبه الى ما قلنا فان عبارة الشرعية في الاسرار بهذا الاحتجاج الشافعي
 بان تعليق الحكم الشرطية عليه عما قبله بل هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 قال ان دخلت الدار وتعلق اعداءه عن محله فليفتحه من وجوه قوله ان شرطه انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 قال بعد بيان فروع الخلافة اما علماء انا رجحوا القول في انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 بامامهم انما في احكامها وعنده وجود الشرط يكون ابتداء وجود الاحكام كما عند وجوده لعل لا فرق بينهما في حكمه لا ابتداء قوله على اعتبار ان لا لا لا
 موجودا او بدون قولنا فائدة الشرط انتفاء الحكم عند عدمه يعني على اعتبار الشرط كالاكتفاء من اجل مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 فهو الى اخره الى انهم فهموا الى ان الشرط مع الجزاء يعني حكمه مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 في الاسلام فتدبر هذا ولا اجمالاً ما قال حاشية ان اخلق بالشرط عندنا لا ينفذ سبباً انما الشرط ينفذ الا انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 بعد تفرع الخلافة انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 فيكون الشرط موخر الا انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 الحكم فيه فيكون الشرط نفسه موخر لانه لا انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 بعض التفرعات كما هو دأبها الشرع ومقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 الطلاق لا يعتق بالملك فانه يصح عندنا ويقع عند وجود الملك عندنا لا لعدم سببية في الحال انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 مملوكاً او لا يصح عنده بل يبطل لانفاؤه سبباً في الحال والحمل غير مملوك فيلحقه اذ لا يتحقق عند وجود الشرط ويتفرع عليه تمليك للغير لم يلحق
 تحول فادرك في نفسه مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 سبباً في الحال انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط انما هو مقتضى ما هو عليه من مقتضى على الاصل هو ان كان الحكم في الجزاء والشرط
 اليقظة بل الحنفية عندنا يجوز ان الحنفية عندنا سبباً قد وجد السبب فوجب في الذمة وان لم يكن واجباً لاداء الانكاح لذكره في الاوار
 قبل الحنفية عندنا لا يجوز التحميل لان سبباً للفقارة عندنا الحنفية لا التحميل قبل الحنفية اذ اقبل وجود سبب فيه بحث فان المفسر في حيز
 الحق اذ ان الكلام في الشرط النجوى بل يمنع السببية ام لا والحنفية ليس شرطاً نسخاً واما حاشية قوله تعالى وكفارة اطعام عشرة مساكين الآية بمعنى

اللائي وكيفية القول مثال هذا الامام الهام ذو اليد الطولى في العلوم وان اردوها افادة كون حكم الجزاء ثابتا على تقدير وجود الشرط على سبيل الحقيقة
التقديرية ولا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط لا غير فهذا مساوق للشرطية فيما لم يرم من كون الحكم في الجزاء لا يلائم
من كون الحكم بينهما التلازم فانما ناسلنا ذلك فلا نسلم ان الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرطية لا تخصه بل الجزاء
مستقيم بالاحوال والظرف واذا كان في الكلام قيد يفي موقفا عليه ويستفاد من المجموع حكم مقيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل يفي على ما كان
نعم لو بني على ان قائل يكون الشرط محصيا للجزاء هو انما يكون لو كان الجزاء مفيداً للصوم التقادير كما قد مرنا ان له وجه كل المعنى الاثباته كون
الجزاء خيرا والشرط بمنزلة الحال والظرف وانما ناسلنا ذلك فلا نسلم ان الشرط باق لا يتبع الحقيقة الا ما بالي قول بل المنطق ايضا لانه سلم ان
المجموع الحكم تعليل بالمعقود بل يدل في المسكوت انتفاء الجزاء بعد الشرط لا ولا يلزم تعيين احدهما فالشرط باق كما كان فانهم اذا ناسلت
علمت ان هذا اردو على ما قررنا من البناء تقدير المطالب الثاني ففرع مسئلة التقاديرية على هذا الخلاف وتقرر انما كان مجموع الشرط والجزاء
حكم تعليلي لم يكن مرجحا لتحقيق الجزاء فلا ينعقد سببا كما هو راجح الامام ابي حنيفة واما عندنا فلما كان الحكم في الجزاء افاد شوبته الا ان الشرط باق فهو ثابت
لو لا المانع وهو معنى التقاديرية وفيه ان الشافعي لا ينفقه الا ما بالي ذلك لان الشرط باق بعد لان الشرط قيد خيرا فانما مغير للسببية
فلا يبقى سببا واما عن ثبوت الحكم به فلا يمنع الا ما بالي للشافعي كذا في الحاشية ولولم نقول به اذا كان الحكم في الجزاء فيكون مفيداً لتحقيق حكمه
في الواقع الا ان الشرط منه عن التحقق الحالى وقيد بحال تحققه في الواقع واذا كان مفيداً للحكم صار سببا مفيداً اليه فينفقه الا ما بالي ليدلج وهذا
بعينه كما يقول الامام ابو حنيفة هي ان المذنبات كطالق غدا يكون سببا في الحال لا فائدة لتحقيق الطلاق في الواقع لكن في العدم ذلك ان يقول سببه
تقدير الكلام ان هذا انما يلزم لو كان من الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه وهو باطل لا يلتفت اليه فانه لا يصلح الازدواج بثبوت حكمه
على تقدير وجود الشرط على طريقتي المحلية التقديرية فهذا مساوق للشرطية الميزانية فلا ينعقد الا سببية ولا ينفقه الا ما بالي كذا
المنطق فانه لما كان مجموع الشرط والجزاء كمالا مفيداً او الجزاء بمنزلة جزاء الجملة فلا ينفقه شيئا فلا يكون مفيداً الى الوقوع في السببية هو لا
اما مجموع الشرط والجزاء فانما ينفقه التعليل فلا ينفقه وقوع المعلق او صدقه لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين وكذا الانشائية لا ينفقه الا
لزم شيء شيء ولا ينفقه وقوع ذلك الشيء بل لو ناسلت لوجبت الحق قول هذا الامام الهام الجزاء التماثل عليه لبرحمته والرضا وان لانه ان كان الحكم
فيما بين الشرط والجزاء فمقطوع وان كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكما واقعا بل تقديره كما في المحلية التقديرية واما انما لازمة للشرطية الميزانية
فلا يستدعي وقوع المعلق ولا ينفقه اليه واما قوله كذا فلا ينفقه باقيل ان منه بل لميزان لا يصلح لابتناء العدم لسببية لان حاصله يرجع
الى ما رويته الشرط للجزاء وهذا لا ينافي لسببية ولا يوجب فهمه فثبت ان مطلق الاسرار الالهيته الى قدس سره ان هذا انما يدل على ان الجزاء واحد
ليس سببا ولا يجوز ان يكون مجموع الشرط والجزاء سببا في الحال لكن الوقوع في المستحيل عند وجود الشرط وهو الذي يستدعيه القول في السببية
كيف ولم يصدر من الترويج لشرطية الماهية الشرطية لا غير فلم يوجب منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلقا به بل انما يكون مطلقا بعد وجود الشرط
الشرطية كيف وقد لا يكون اطلاقا لشرطية عن وجود الشرط كما اذا جرت اعرض عارض آخر اذا كان السبب هو الكلام الشرطي فنفقه اطلاقا في السببية
ان انت طالع ينطلي سببية بسبب الشرط في عالم الواقع وانما سببية للشرطية او وقوع التطلعات عند وجود الشرط وان جعلنا انما نحن الحكم فاما
ان سببية انت طالع كان سببا مفيداً الى وقوع الطلاق لو لم يمنع الشرط فانه قد مره عن اسباب الحكم ووقوع الطلاق وعلى هذا لا يصح قولهم
صحة تعليل الطلاق بالمالا لا اذا ثبت ان المالكة لا يشترط لانتفاء سببية هذا المعلق ووجه شرط التقاديرية في القول بالسببية بالشرطية

الى زوجها بغير من العيب الشرطي كجرا منتهى سماء او غير ذلك مما يقع في طلاقها فليس له ان يملكها
 حتى يكون سببا في عدم تحقق الشرط فيحق الرجوع اليها في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 فليس له ان يملكها الا ان يملكها في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 الشرط في طلاقها في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 كونه مطلقا والاعتقاد انما في حقه بل كونه مطلقا في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 ولا محذور فيه وسيله في طلاق الطلاق والاعتقاد انما في حقه بل كونه مطلقا في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 عن الشرط وهو المالك وبلا من من العيب كانه في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 فثبت له لا يجاوز الحق ما في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 التفرقة عن الابل منساقا في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 اليه من الشئ اعم منه في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 نظر فانه من مقدمه ما لا يملكه في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 قبله كيف وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 قدس كذا ولا يملكه في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 من السببية باقران الشرط وهو المالك وبلا من من العيب كانه في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 وحده سببا لكن المعلق بالشرط وهو المالك وبلا من من العيب كانه في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 بحيث تكون طالق عند الدخول وان لم يكن في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 الامتناء انت طالق لا يملكه في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 اصلا وليس من شئ كون المالك في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 اياها كما انما وقت النكاح في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 به فتبرك ان في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 الوقوع ولا اعتبارا في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 يكون من مصادفة المحل في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 وهو غير المرجو العلم بوقوع الشرط في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 بدون اجزاء بالكل فكذا وجود السبب في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 حتى يكون كالحق في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 لا اداء العدم في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها
 الطالق فكذا انما سببان في كل وقت وان قال ان دخلت طالق فمعه يمينه ان لا يملكها

الاول

لان يتعلق به الاتفاق في هذا التعليق وتبين ان دخلت سواء كان يعلق به اذا كان الموت كلفه اذا امت فليس الموت مطلقا بل الموت
قبل موت العبد وهو مشكوك ايضا فبني ان لا يشك في كونه المادى له القرض واما قال لم يمت وان كان دفن له لكن ميتة فيه كلام المحققين
من الفقهاء فانه قال في النهاية وغيره ان هذا الغاية من بيان الات في عدم صلوح زمان المعلق به للاتفاق لان وقت الموت مع عدم ملكه
من شرطه واما كما يعلق بواب لم يمت بوجوبه اصل الايراد ايضا لكن اورد عليه الشيخ المدا ان الثالث يبقى في ملك الميت وفيه
مما انقضى الوصايا واما ايضا من قبل الوصية فلا ينافى لفاذ الموت لا يوجب عليك ان ابقار الملك الميت مما لا يعقل واما فاذا الوصية
فان الوصية تصرف ثابته حال الحيوة واثرا ان يمنع خلافة الورثة في الملك وليس للميت له خليفة في مقار الوصية الى الثالث وان
لم يكن الموصى له سعيان بل في القرب فقط كمنه الوصية فيظهر اثره في آخر الجيز من الحيوة ويمنع انتقاله الى الورثة فهذا الشرط بخصوصية في المنع
السيبة وترتيب الجيز قبل وقوع الشرط في القرب كذا هم على الحق مرادهم ولعل بقية جنابك في الزوايا وانظر اعلم باحكامه فانهم انما
قالوا ولا يمنع نزول المعلق لغيره في تعليق القبول فانه يمنع نزوله لا اتفاقا نزوله والمعلق الحكم لان لم يمت وم دخول الدلا لا وقوع الطلاق وهو الحكم
لا الاتفاق ضرورة وقالوا نيا لم يكن يعلق بالشرط سبعا في التعليق لم يكن سبعا في وجود الشرط فام يقع الطلاق منه وهو باطل واجواب
عنه مما ريت لا يخفى اعم من الاول فلان كون الحكم معلقا سلم لكن الكلام منه ان سببه مديد والآن اعم من تحقيقه اقتضاه ان ليس في التاسعة
التي اخرج اسلاما هو بعد وجود الشرط وملك تقول من قبله ان الحكم هو الجواز والشرط قيد له فهذا المقيد يقتضيه الوقوع فيه اقتضاه
لكان انشاء السبقة في اقتضاء هو الجيز منه فوجب سبب وان كان الكلام مجموع الشرط والجواز فمقتضيه وقوع الطلاق عند الشرط وفيه اليه
ثم ان كان الشارع لا لا يرد من تحقق اللزوم وهو بالانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب ولك ان تجيب باننا بنا سببا لكان الشرطية لا تقيد
الا للملازمة بين الشئين انشاء كان او اخبارا وسه لا يفتقر الى وقوع الجواز او ايقاعه فلا يخل السببية وكيف لا وقد يقيد منه عدم الوقوع فانه
يكون المنع واليقع الشرط مشكوك الموجد وفي نظر الحكم فما حال ما علق به ولو تمزنا لقول من ادعى سببية لجوع فليكن الابانة فاما من
المنع واما اذا كان الجواز كذا الشرط قيد وقد عرفت انه يكون تقنيته تقيد بمرتب مسابقة لشرطية فلما حكمنا بخلافه فان لا نقد سرفيه
بل انشاء بالتحقق الواقعي في وقت معين او اخبار عنه فتدبر واما من الثاني فبمنع الملازمة وهو ظاهر وشيخه ان كان الاستدلال بان الحكم
لا منع له عند وقوع الشرط او اعتبار مطلقا عند تقدمه الجواز اعتبارا للصالح لا اعتبارا بالحكام الشرعية كيف وقد يكون عند وجود الشرط غير ان
بل مجزئ لا يصلح مطلقا فلم يكن حال الحكم انما لم يكن انما عا عند الشرط ايضا فثبت الملازمة ولك ان تجيب منه بان لا يلزم الصنع عند الشرط
بل الصنع السابق كينى لانه وان لم يكن مستبدا لشرعا ولا مفعليا الى شئ لكن جعله الشارع مفعيا عند الوجود وقدره تقريبا عند وجود الشرط حقيقة والوجود
مطلقا لا مجرد الاعتبار فقط وان يكون لا ينافى في صيرورة الصنع السابق لتعليقا اغايناه في اعتبار كلامه حال ان يكون فانهم سمع وقالوا انما لاش
قال رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم لانا برابن آدم فيما لا يملك ولا خلعت له فيما لا يملك والطلاق فيما لا يملك قال الشريفي هو حسن
شئ في روى في الباب وفي رواية كما ذكر من المؤمنين عن عائشة مرفوعا لا طلاق الا بعد الحجاج ولا طلاق الا بعد ملك ورواه الحاكم ومطهر
وعبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعا وفي رواية عبد الرزاق في رواية داود والنسائي عن حمزة بن حنبل عن ابنه عن جده مرفوعا لا طلاق
فيما لا يملك ولا يبيع فيما لا يملك ولا يفتق فيما لا يملك ولا يوفى ولا يذبح الا فيما اتفق به وجهه الا له ومن خلعت على محضته فلا يمين له ومن خلعت على طليعة
برحم فلا يمين له وفي رواية ابن ماجة عن المسور بن مخرمة مرفوعا لا طلاق قبل نكاح ولا طلاق قبل ملك الا رواية كذا في الدر المنثور ولا طلاق

فان مفهومه ليس غير موجود وانما هو المعنى ان الكفر بحسب طلبه الصبارة قيل وقع الازم به لا ذوقا بغيره والجدال فيه الجبال فان المفهوم من
وانه من المنطوق لا من المقصود على معارضة المنطوق والحكمات والمنطق على رسالة سائر الرسل سلام الله وصالوته عليه وآله وسلم ووجود
غيره من الشر تعالى وانما كان هذا اجرا لانه يلزم ان يكون كفر من قطع الشر عن معارضة امر الله والشرع بغيره او انما هو بغيره
المشركون اولادهم او بتبديدهم ولم يكن ح الحكمات فيكون هذا الكلام تجديلا فانهم واستدلوا بان المفهوم حقا لكان القياس بالجدال لا سيما
في عين حكم المنطوق فيضاده المفهوم واجب بشرطه عام لمساواة في اجماع الانعام والموافقة في الحكم فلما جاز ان المفهوم القياس فليس محل القياس
فلا يطل القياس اعترض اولئك في شرح الشرح لوضح الجواب لكان كل قياس مفهوما موافقا والثابت به ثابت بالنص وهو خلافه وانما
كما قيل المعتبر في القياس مطلق المساواة والشرية والايضا في ذلك كون الشئ اشبه من حيث الاصل ويكون في الفرع اقل من حيث الوجود
ولذلك النفس في شئ لان ثبوت الحكم ليس حليا فهو قياس في يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالفة اقول التحقيق ان بنا مفهوم المخالفة
على عدم الصلابة اما في ذلك بانشار الموافقة جارية كانت وهو الموافقة على طاعة او خفية وهو القياس فان مطلق الموافقة فانه فلا بد
من اتفاحا حيث قاله الشرع بالمفهوم عدم الموافقة ارادوا انهم لفته او دلالة او قياسا فقد لم ير محل القياس ليس من محال مفهوم للمخالفة
روح الاشكال ان ينفذ فانهم وبهذا بعينه ما قال في التلخيص ان سبب المفهوم انما هو المشاركة في حكمة الحكم فيجب اتفاحا فلا يطل به القياس
وهذا غير وان لان اتفاحا القياس لا يكون معلوما ولا منطوقا الا اذا اختلف فحصل المجتهد ولم يجز في المفهوم لا يثبت الا عند المجتهد بعد نظر اوراق
فلا يكون الدلالة النوعية والقبيل بانشار القياس بالمفهوم لكونه مفهوما يطل بالكلية وبهذا المجتهد يطل سائر اقسام المفهوم وكانت قد عرفت
فما سئل الى مطلق الاسرار الدلالية قياس سره فافاد ان ما به من المفهوم دلالة الكلام كمن القياس ليل يعارضه وهو قوسى عن المفهوم فقيده عليه
للتعارض كما يقيده على العام المفهوم وبهذا لا يغير كونه مدلول الكلام فانهم فانه غائية المتوخية وعبارات اكثر من انهم ياتي عنه فانهم قالوا الشرع
عدم الفوارق باسرها سوى المفهوم وعدا وانها الدلالة والقياس فاستبرم بمفهوم المفهوم للقياس وقالوا وقال بعضهم ليست امي زانية تبادر
امى نسبة الزنا الى الله ولذا اوجب الحجة بالقانون عند الامامين مالك واحمد قلنا هذا لانها نام بالقرينة المجزئية في خصوص هذا التركيب لا بالقرينة
من يلزم في كل لقب على ان هذا ليس من المفهوم فان مفهومه ثبوت الزنا لما سوى امته او ام كل احد وهو ليس منقحا للثبوت قالوا ثانيا
فهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله على الله عليه وآله واصحابه وسلم المناس من المآثر من وجوب الغسل من الاكسال وبهم من اجلة اهل السنة
فهم حجة قلنا منهم من المفهوم اشتقاقا من اللام لان المعنى كل غسل من النجس غسلا خارجا عنه حتى يكون من الاكسال وهذا مثل ما فهم
الانام ابو حنيفة من حديث الامين على من انكر وانما اوجب الامنة الاربعة الغسل من الاكسال لقبوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
او اجلس الرجل بين شعبنا الاربع وجها فقر وجب الغسل من هذه الشجران والحديث الاول مخصوص بالاحتمال على ما روى الترمذي عن
ابن عباس سلمه الله انما قلنا انما كان وما كفته زائدة فليس فيه اثبات ونفي لقبوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام انما الربوا
في الزينة وليس المقصود حصر الربوا فيجب ان قد يكون في الفضل ايضا ونسبه في البديع الى اخفية دون التحرير وفيه ونسب للمخفية
فانما زيد قائم كانه قائم وقد تكرر منهم نسبة ايضا لم يحجب احد من كنفية منج افاد تخلف الاستدلال بانها الاعمال بالنيات على شرطية الزينة
في البصير بل تقدير الكمال والصحة في الكلامه ومجيد على ان النسبة اليهم غير صحيح لكن في الثاني نظر فانهم انما لم يحجبوا عن افادتها لان
الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الاعمال فتدبر وهو الصحيح عند المنجوين كما في شرح المنهاج وقيل لئلا يحصر امي حصر امي انما قلنا



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نبه فروع الشريعة على الاموال القويمة واسأله ان يعين على تدوين العلوم الحقيقية وعلمه انه دامحاجه نجوم الودانية الى الدين والملة بحقيقة
وان يفيق علينا المعرفة بالجلية والحقيقة وان يبيننا القالب الخاشع واليقين الثابت بما انزل الله تعالى من الاحكام العبدية وما انا اشرع في المعاهد
اما الاصول فاربعة الكتاب والنسبة والاجماع والقياس لان الدليل اشرع اما وحى او لا وحى متمم في الماديين لان الوحي متساوي واجب مرعات فظمه
وهو الكتاب اوله هو النسبة وغيره اى غير الوحي اما قول كل لامة كامة من اجل اجتماعه وهو الاجماع او الاعتبار كحكم آخر لاجل مشاركتة في النسبة وهو القياس
ثم ليس ابيلا مطلقا بل استدلال به يحتاج الى التمسك عليه في استنباط الاحكام بخلاف الثلثة الاول فالحكم المستخرج منه مستخرج من القياس عليه فمضاف اليه القياس
انما هو الاطلاق والمستخرج من الثلثة مضاف اليها والاجماع وان كان لابد فمبين النسبة على عايد الجبر ولكن يحتاج اليه المستدل به لانها في الحكم الية بعد
ولا لمة الاجماع واشار الى هذا الامام محمد بن الاسلام رحمه الله تعالى بقوله اعلم ان اصول الشريعة ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع هو القياس بان
المستنبط من هذه الاصول ثم القياس منطوقه والافادة ولا يكتفى به اليقين عند الجبر فلا يشترط به العقائد وايضا لا يبرع في معرفة واحدة واحدة من الثلثة
ايها بالثلاث الائمة الاربعة ولا يحتاج اليه عند وجود واحد من الثلثة فيجزيه فمعرفة عند قوله ان الامة الثلثة للعمل في الثلاثة وان كان هو اية متعديته من
قبل اشرع ولنا في شطه اشرع الاكبر فانه فصل الولاية المحمدية اشرع ابن العربي قدس الله تعالى سره واذا قلنا اذ قاله وقال اصول اشرع الكتاب والنسبة
والاجماع وقال القياس انما اعتبره اذ لم يوجد حكم فيها ولا يفيد اليقين ومثله مثل خبر الواحد فان قلت احصى من الاربعة مثل لان اشرع من قبلنا
حجة عند الجبر والاشتمال عند المحققين والاشتمال عند غيرهم فان اشرع من قبلنا والاشتمال والاستصحاب فمعرفة فيها اما ان اشرع شرع
من قبلنا فلانة لا يعتد بها الا اذا قص في كتاب الله تعالى او شرع له عليه الله عليه وآله واصحابه وسلم لعدم النسبة في نقل اصحابها المدين اتباعها
ففي مدرجة فيها لان المراد بها مصدر باللسان الشريف والحكاية واما اندراج الاستحسان فظاهر لانه دليل اشرع من الكتاب والنسبة والاجماع اذ
القياس يحل المعاري بالقياس بالحجة والاشتمال الاستصحاب عند قلبية فلانة ليس الا الاستدلال بالوجود وعلى البقاء فالوجود وان كان ثانيا بالادلة الاربعة
ففي الاطلاعية به فمال فيه وانما نحن فلا نحتاج الى الجواب لدرهم كونه حجة عندنا ثم هذه الاصول الاربعة راجعة الى كلام النسخى لبارى عز وجل فانه هو الحكم
حقيقة بكتلة الازلي وبه الدلائل كواشف عنه وفي شرح المختصر مطابق لما نقل عن الادي ان الكتاب راجع الى كلام النفس الى لبارى الحق تعالى
والنسبة الى الكلام النفس للرسول صلاوة الله عليه وآله واصحابه والاجماع الى النفس للمجتمعين والقياس الى النفس للمجتمعة ولا يخفى بعده فان النفس لما سوا
الله تعالى لاجية فية املا ولو كانت فلاجل وجوده الى كلام الله تعالى مع انه غير ظاهري في القياس لان المجتهد الخامس كلامه ليس حجة عليه بل المساواة
النفس الامرية والا كان هو حاكما على نفسه ومقلده ليس حجة قياسية بل قوله فقط وكذا ليس كلامه حجة على المجتهد الاخر اذ لا يجوز له التقليد فانه هو
اى كلام النفس فية فية قائمة بالنفس وكيفية ذنبته كالعلم والارادة مجموعته معاملة بها اداة الخاطبة تامة النسبة بالضرورة الوجاهية

في الذهن بعبورها العقلية حتى يلزم العقل ان يكون هذا الادراك علما حضوريا فلا يلزم العقل لانه عبارة عن الحسوس وهذا انما هو الوجود
 بالتعلق بهذا الوجود بطلان الادراك فلا وهذا الوجود شائنة في اشكال هذه الفنون اقول انما النسبة حاكية واسمها انما يكون بحصول صورة احملي الوجود
 بنفسه كما في العلم بحضوره فلا يلزم كونه مفقودا فان قلت ادراك النفس ومعانيها حضوريا ولا يلزم في اتعاها الرباط بينهما قلت لا بد من مغايرة احكامية للحكم ولا يلزم
 لذلك معلوم حضوريا كما لا يخفى على ذي كياسة فان قلت ليس عند جميع من الفلاسفة والمتأخرين من اهل الاسلام ان علمه تعالى حضوريا مع انه عالم بالنسب
 واحكاميات اين قلت تلك الراي باطل كما بينا في حواشينا المسئلة بشرح المواثف فلا اعتداد به ثم هذا ينبغي ان اشكاله على هؤلاء العالمين فان قلت
 هذا القائل لم يرد على المحقق وانما اورد على تحريه شارح الشرح بان انتفاء النسبة الى الطرفين ضروري ولا يجوز قيامها بها قبا ما خارجا بل القيام بحضورها
 وهو العقلية غاية الزم منه وجود الطرفين في الذهن ولا يلزم منه انتفاء النسبة الى العاقلية على المقام فانه قرير كلام المحقق على ما قرير شارح الشرح ثم نقل ايراد
 هذا القائل ثم انما لم يرد عليه فليس في تحريف اضلالا فان قلت يلزم مقصوده ان وجود الطرفين في نفس وجوده على لان قيام الكلام قيام خارجي فلا يكون
 بل امرامها بالتعلق فلا يتم تقرر شرح الشرح من ابتداء كلامه على العقل قلت ان النسبة حاكية التبعة فلا يلزم احكامية من تعلقها وتعلق طرفها بالضرورة
 وان لم يكن هذا الوجود متعلقا وكيف يكون فان صاحب المختصر وشارح الشرح لا يريان الاتحاد فانها من حزب المتكلمين يعقل الطرفين جبين احكامية
 لا يكون الا بحضورها في الذهن فتدبر فيه هذا كله في الاخبارات واما الانشادات فلا خارج لها التبعة فصولها لا يكون الا في الذهن وكذا حصول طرفها
 لان الانشاد بدون تعقل الطرفين غير مقبول فتدبر ثم هنا كلام صعب هو ان كلام النفس الذي هو مولود هذه الانشادات معان متعلقة من جوهر
 وانواع وقيامها بذات البارهي عز وجل او بانفسنا قيام بحيث يترتب عليه الآثار وهو باطل والالزم ان يكون المتكلم بالسواد اسود وبالعدم معدوما
 او قيام بحيث لا يترتب عليه الآثار وهو قول بالوجود الذي قد منعه وطلوه شئيا وما الا ان يقال ان انكار الوجود الذي منعه لم يقع من قضاة المشايخ
 الاكرام بل انما انكره كون العلم عبارة عن الوجود الذي منعه كما قال الامام فخر الدين الرازي في شرح الانشادات اما وان سلمنا الوجود الذي منعه كلاما
 الا انه ليس علما لكن المتأخرين اذ لم ينفوا عنه ما فهمه والذيل لانكار الوجود الذي منعه ثم ان كون تلك المعاني موجودة ذهنيها ايضا باطل لانها كلام
 ومن قام به تلك تتكلم فلا بد من القيام بخارجي وقدر انه لا يلزم البساطة فيها قد مرح به حتى اذبحه بعبقهم في العقائد الضرورية وايضا ان اطلاق الكلام
 على النفس مجازة على اللفظ حقيقة وبالعكس حقيقة فيما دلت على الاول يلزم ان يكون ما هو كلام الله تعالى حقيقة مخلوقا حاشا وما هو غير مخلوق ليس
 كلام الله تعالى حقيقة لما قالوا ان اللفظ حادث والنفس قديم وعلى الثاني ان لا يكون هذا المقوله كلام الله حقيقة هذا وان التزم لكن لا يجتهد عليه
 المسلم وعلى الثالث يلزم ان لا يواخذ من قال ان القرآن غير منزل من الرب تعالى لانه صادق ان ارادوا النفس والارتداد ولا تثبت بالشبهة مع
 انه توأمة عن الصحابة والتابعين المواجهة بهذا القول وحكمهم بالقتل فاذا نحن الصرح الذي يقتضيه ان يقتله ناقض عن صاحب المواقف ان
 المقوله كلام الله تعالى حقيقة وهو صفة بديهة غاية ذراته تعالى وله تعلقات بالانخبارات والانشادات وبسببها يكون انشاء ونسب وهي صفة قديمة غير
 مخلوقة كما في سائر الصفات وهي المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم واذا صدر على اللسان بالحركة صارت ذات اجزاء ولعمري مساعدة اللسان
 بالكلام البسيط والظاهر مختلف باختلاف المقام والاعتناء وفيه اذا صارت ذات اجزاء وكل جزء منه متعلق بمحبة فتدبر والتأمل عليه لذلك مثلا
 فان الكيفية صفة بسيطة قارة في مدداتها فاذا وجدت بالحركة صارت غير قارة ذات اجزاء غير مجتمعة واذا وجدت في موضع وقته صارت قارة
 واذا وجدت في محل غير صارت غير قارة وفي كبره وكبره فذلك صفة الكلام في ذاته بسيطة لما تعلقات لمعان مختلفة كثيرة فاذا اراد المتكلم التكلم
 باللسان فيصير في متعلقة بمحبة لمفظة اولاه صفة فنصارت لفظا ثم هي متعلقة بمحبة آخر كسب تعينا اخرى وفيه هي قارة فيكون لمفظة ثانيا فنصارت

لغة اخرى وبهذا الكلام الاتي منه واحدة فاحتمل بانه تحكى تيناً كما بالجمال وهي في حد ذاتها قد ريت فاذا نزل على لسان جبريل كما
تعيّنات بهاديات مرتبة فاذا قرأ جبريل غير قارة فسمعه الرسول فاحتضن في صدره كما سمع من جبريل على منتهى القرار فاحتضن واحدة وظهر
فاحتضن فظهر لا يكثر بسببه واخرى باخرى وظهر وشئ واحد تعينات شئ غير منكر فاشهدوا بالقرآن المقرون عند طيبان الرسول لكن من قال
لم يقبل بانه تعالى وليس كلامه فهو كافر القية بذا هو الذي رآه الامام اعظم الانبياء حيث قال في نسخة الاكبر القرآن في المصاحف مكتوب في
الغالب محفوظ في اللسان فحرفه من اللسان على الله عليه وسلم منزل لفظاً بالقرآن مخلوق ولكن بانه تعالى وقرآن له مخلوق غير مخلوق و
قوله وبالنظر التام في قوله تعالى في القية او ما يوحى كسوة العين الذي في الكتاب القرآن في اللسان وهو الذي مخلوق لسانك فيه والامام في قوله
القرآن غير مخلوق للعباد الذي منه انه مكتوب ومحمول ومنزل ومقر وغير مخلوق في حد ذاته والكتاب تعيناته التي في الكتاب هي القرآن
والله في الشدة في قوله تعالى ذلك الامام في غير بعد تلك البشارة الشريفة وسمع من الله تعالى وكلم الله موسى تكليماً وقد كان الله
تعالى ولم يكن كلمة منسوبة اليه بل كلمة الذي هو له منسوبة في الازل وبهذا الكلام من رتبة الله منسوبة في ان الكلام الله يتم منزل واحد وقال ايضاً في كل
الكلمات ما يخرج من الكلمات والحروف والله تعالى متكلم لما آله ولا حروف ولا حروف مخلوقة وكلام الله تعالى غير مخلوق وبهذا ان الحروف انما هي حروف
من اسماو التعينات التي الكتابها الكلام عند التام ولا شك انها مخلوقة وقال ذلك الامام في ابو صلياً في نسخة الله عنه وبقرآن القرآن كلام
الله تعالى ووحية تنزل في منتهى لا يوحى لغيره بل هو منسوبة في التحقيق مكتوب في المصاحف مقر باللسان محفوظ في الصدور غير حال فيها من الحروف
والكلمات والكتابات كما فعلت لانها افعال العباد وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق لان الكتابات والحروف والكلمات كلها آله القرآن الحية
المواد اليها وكلام الله تعالى قائم بربانية ومعناه معنوية منه والاشياء فمن قال بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر والله العظيم الله تعالى في سورة
ولا يزال عما كان وكلامه مقر ومكتوب محفوظ من غير حروفية عند اتقي كما في الشريفة وشهدا من غير من الائمة ايضاً وقال محقق اصحابه في قوله
من يحضر الامام احمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه ان القرآن الذي هو غير مخلوق هو هذه الالفاظ المقدرة مادهم ما ذكرنا والذين جاءوا من
من بعدهم لم يقيموا في تحصيل معناه فلهذا ان هذه الحروف بهذا الترتيب قد ريت حتى توبة الطعن العظيم في جليل الشيخ عبد الشكور السالمى ايضاً في قوله
به هذا الاصل ان اجبالا لا منسوبة في التحصيل من امانة الحق في مثل هذا المطلب العظيم فانه قد اشكر ذلك الامام احمد بن حنبل بدل نفسه
فيه وقال ذلك العارف بابن الامام الامام وكأثر الطائفي لقد قام بعد مقام الانبياء واما تفصيل القول فيقضي بسلطان الكلام واذا الفهم
بغيره فانه **الاول في القرآن** الشان مترادفان الثاني اشهر من الاول حرف القرآن بالمثل على محيطة الله عليه وآله
صلواته تامة داية وافرة يوازي منزله ومنزلهم وسلم تسلياً كثير الاعجاز بسورة منه اي بسورة هي بعضه ان كان التبريد للجزء او بسورة هي
من ينسب في الذمات والبيانات والمنزلة ان كان المقصود الكل وروية التبريد بانه ليس محمد بن عبد الله سبحانه على الذمات ولا يفي بغيره من
الاخبار العقل فلا يكون ترسيا ايضاً لان كونه للاعجاز ليس لازماً لبيان الخفة منه حتى لا يفرق الا لا اعماد ومن العلماء والاختلاف لا يميز بين
لذا في شرح المحقق قول في اجواب كونه للاعجاز وان كان كذلك اي لازماً غير بين اخي لكن الانزال له اي للاعجاز لازم من له والمأخوذ في
التبريد بذا دون ذلك فيقضي اي لان فيه قوله تعالى وان كنتم منازعنا عليه عباداً فاذا بسورة من سلكه واذا شهدا من دون الله
انكم صادقين وتبرائس على انزال الاعجاز فهو لازم من غير فانه الحق بالاتباح ولو سلم ان التبريد للاعجاز لكن كونه معجزاً هو في
وكل من لا يعلم انه لا يعبر احد على اتيان مثله فان له ملاوة ليس لغيره وعليها كل احد وان كان تفصيل هذه اعجاز كل آية آية ما استلها على

الاول

انواع الباليات لا يعرف الا بالاحكام والعلوم فانما بقي ان يثبت ان الانزال لا يحجزوا الاجزاء فنهضوا من اللوازم كنهضوا الى ما لم يكن من لم يثبت
 في برك او لا ثم يترك بالمعروف فلا يصح التزيم ولا التي يدافعهم المشهور في الترفيع الاسمي في كتب مشايخنا الكرام ما نقل بين فتي المصنف
 لو اتراد فيه وورظاهر لان المصحف ما كتب فيه القرآن كما في التوريتين الاول لان السورة قطعة من القرآن ومن في التوريتين بان السورة
 قطعة من الكلام الالهى مستخرج توفيقا ويكن هذا المحمل في بقا يقال لمصحف ما كتب فيه الكلام الالهى المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم
 وان ان السورة بهذا المعنى وكان المصحف اخفى من القرآن فلا يلزم في التوريتين الحقيقة ثم رفع الدور بقوله الحق ان ليس تجديري في تعريف حقيقي
 لان القرآن يعرفه كل احد من الخاصة والعامة بل تعيين الاسم ليس في الكتاب لما كان يطلق على غيره وكما في سبويه وكان القرآن قد يطلق
 على الكلام الانزلي وعلى معنى المقر وشبهه المراد يعرف تعريفه لفظيا ليتبين المراد من بين التسميات فلا دور اقول بهذا الترفيع اى تعريف القرآن
 باى وجهين الوجهين كان يتناول لكل وكل بعض منه فان الكل كان بعض قد نقل في المعاصف فكلما تواتر انزل للاعجاز لسورة من جليلة
 في الترتيب فاللفظ الواحد في القرآن وهو المناسب لقرن الاصول فان استخراج الاحكام لا يتعلق بالمجموع فقط بل هو وكل جزو وليس باسم
 علم شخصي لصاحبه على الكثير الذي هو كل بعض كما زعم متابع لمختصر وعلى هذا المنهج شائبة ال دوران توقف المصحف والسورة ليس الا على مجموع
 لا الامر العام منه ومن كل بعض المعرفة بما فافهم على ان الكل يعرف كل له فردا كثيرة في صدره والحفاظ وعلى استه القراء فلا شخصيته اصلا فليس علم شخص
 على تقدير اعادة الكل يعرف فافهم واليعز ظاهره الحمد اللهم لان يقال ان المستعمل في الشخص الشخص في الذي يلين به في باوى الراسي شخصه الكلى ير وعلى اصحاب
 العلمية الشخصية عدم انصرافه لوجود الالف والنون الزايتين وبه يظهر عدم كونه علم الجنس بل اسم جنس كما في المقدمة اعلم ان القرآن عندنا وعند سائر
 الائمة اسم لكل من نظم المجزوء المعنى المستفاد اى مجموعها الغرض من هذا انه اسم للنظم الدال على المعنى لا انه هو الموصوف بالانزال والاعجاز ثم لم يتردد في
 من الاوصاف المنصوصة فصاحبها حيث لا تطوف المشبهة اليه واما المعنى المستفاد فقط فليس بقرآن حقيقة وهذا لا يردنا قلنا في تحقيق الكلام القديم
 وان كان كلمات بعض اتباع الاشوية شيعر فطعنا بان القرآن حقيقة فهو حقيقة علم يطبق عليه عبارته اعمالا لا يجوز عليه سلم فان قلت فلم يجوز الامام الهام سابق
 في الاصول في الفروع ذو الابد الطولى في العلوم جواز الصلوة بقراءة الفارسية بل يبيع اللغات خلافا للبردى مع ان القارى بها لم يقرأ القرآن قال و
 تدفع رجوع الامام الى حديثه منى الله تعالى عنه عن القول بجواز الصلوة بالفارسية بغير عذر فلا اشكال وقد روى المرحوم نوح ابن ميمون في الاستبصار
 وذكر الامام في شرحه الميسر واختار القاضى الامام ابو زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى وفيه اشارة الى انه يجوز القراءة بالفارسية للعدو
 وهو عدم العلم بالعربية وعدم انطلاقي اللسان بها وهو الصحيح عليه الصاحبان اقامة المعنى مقام النظم لاجل العذر وقد سمعت من بعض التفقات ان
 تلج العرفاء والاولياء صاحب السلاسل الجيبى صاحب تلج المحدثين امام المجتهدين الحسن البصرى قدس سرهما ووقفنا الله بما يرضاه بين كبريتها
 كان يعرف القرآن في الصلوة بالفارسية لعدم انطلاقي لسانه باللغة العربية والمشهور في الجواهلين هذا التجوز ليس لاجل كون القرآن المعنى فقط بل لان
 النظم كمن زايده يوزن سقوط وجوبه فاشارة المصنف اليه مع ما فيه وله بقوله وقواهم النظم كمن زايده يوزن لان الركبة هي الجزئية والزيادة اخرج وقد روي
 بان معناه اى معنى الركن الزايد ما قد سقط وجوبه شرعا وجوب الركن الآخر كالاقراء بالنسبة الى الايمان فانه يستطع حاله الاكراه فالنظم كمن زايده
 سقط امر اضنه في الصلوة خاصة لاجل دليل الاحكام ولعله لاجل من التبعية في قوله تعالى فاقروا انتم من القرآن وكون المعنى اصلا مقصودا
 وما في الهداية الاستدلال بقوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وفيها المعنى دون اللفظ فاعلم مراد ان الركن المقصود هو المعنى حتى جعل كانه القرآن
 ووجوبه كمن زايده الاولين والافلايخ مع الاستدلال في مقابلة النصوص لقطيرة والاجماع القاطع فافهم ثم القراءة الشاذة مع انها ليست من

خلعت كلها ينتهي الى ابن مسعود وفي هذه القرارات المعروفة ان والناحية جز من القرآن ودخل فيه فاستبدل انكاره بها من القرآن غلط فاحش ومن
استل انكاره الى ابن مسعود فلا يغيبه عن سائر هذه الاسانيد الصحيحة بالاجماع والمتعلقة بالقبول عند العلماء الكرام من الامة كلها كما وفيل
ان نسخة الانكار الى ابن مسعود باطله ايضا فظهر من هذا ان الترتيب الذي يقر عليه القرآن فاجت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فان اقرار
العهدة باسنادهم الخ لا يجمع على صححتها لقولهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فمما اقرهم وقرروا على هذا الترتيب ونقلوا ان شيئا ختم اقره هكذا وشيئا ختم اقره
بكذا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فظهر ايضا مما ذكرنا ان نسبة القرارات الشاذة نحو ما كانت الى ابن مسعود غير صحيح لانه لم ينقله قرانا لانه لو كان
عنده من القرآن كان يقره في هذه القرارات لانها تنهي اليه ايضا فان ابن مسعود قرر مقتا لبعث او كتب في مصحفه على وجه التفسير فوهم
الراوي لعدم صحة اذن من القرآن عنده او كان قرانا فكتبه ثم نسخ تلاوته فلم يقر اصحابه ثم خلو مصحفه عنها قيل وجواب ان هذه السورة كانت
من اوراده رضي الله عنه فاكفي بالحفظ من الكتابه او كان مكتوبا عنده قرطاس مفرد فاستغنى عن الكتابه في المصحف وقيل لانه لم يقر
بالكتابته وكان من دابة الشريين كتابتها امره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واصله عليه وعلى آله واصحابه وقيل لظهور قرأه في وجه
ويرد عليه او لا كما اقول ويجوز النسخة مبلغ التواتر في كل حين لخل حد ليس ملائم وانما توفى الدواعي يقتضيه علم كل حال لا نقلهم كما
في القراءة المستورة فوجوده في التواتر ليس على مستلزمة لاسي بالنقل المتواتر وهذا لا يراد في غاية السقوط لان النسخة اكثر من عدو البطي
وحرصهم على التعليم والتعلم في كل حين مما قد علم بالتواتر الطامع والعادة قافية بتعليم المتابعين بطله فوايد كثيرة وكذا اجماعه لا يهينه الا انكار
فانهم ويرد فانيا حال كونه لبعض المعاصرين منقول خبر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على آله وسلم لانه اصل الاحكام ايضا اقول في الجواب ان الامانة
الموجودة في الخبر واحدة من الدواعي على النقل الغاية للنقل المتواتر المتواتر فيها واما وجودها على ان الاصلين يتفادان اما
في القرآن باعتبار النظم والمنهج جميعا فان قراءة النظم لوجب تواجرا ليليس في لغة السنة ووجد للمخاطب من الاجر بالانجفي واوحد
مسألة وقوله جنبا وغير ذلك من الاحكام والفوايد وما يكون نظم ومنه هذه المثابة وجب تواتره واما السنة فلم يتفق بتعلمها علم وانما التعلق
بمعناه فان كان المعنى بما يفر الدواعي على نقله كحديث الشفاعة والمغفرة وعذاب القبر وافتراض اركان الدين وحديث النبوة والمسح ودرن
الاعمال وغيره مما يقصد الاعتقاد وجب لتواتر معناه ولم يقبل الاحاد ولذا يقطع بكتب نقل كدافض من النص الجلي على امامته الميرمين
على كرم الله وجهه ووجوه اولاده الكرام وان لم يكن المعنى مما توفى الدواعي على النقل او كان لكن استغنى بوقوع الاجماع فليس مما نحن فيه
فقد بان لك سر الامر بل تخم وجهه فافهم ولا تتخط وبيد ثلثا كما قيل غاية التوفى من الحيوي والامالة لا تحتمى في جميع كالبسلة على راسي
وهو راسي من يجعله من القرآن وهو مدفوع بان العادة يقض بالتواتر في تفصيل ما يكون منشاء الاحكام الكثيرة المتعلقة بالنظم والمنهج
جميعا ولو كان منشأها بما اعتبار بعض الاجزاء اقول على ان من الاحكام ما يتفق بنظمه مطلقا جميعا كجواز الصلوة في شموله للتسمية كلام ومنه تلاوة
جنبا ومسح محدثا ونيل الثواب العظيم بالتلاوة والحفظ وغير ذلك من التسمية يمكن ان يؤخذ بعضها الحكم باعتبار معناه ايضا بناء على ان
اسماء تعالى التي فمن قبيل الصفات توقيفية فمن البسلة ثوق على الاسماء كالتعريف والرحيم فيجوز الاطلاق في كون الاسماء توقيفية مثلا
مذكور في علم الكلام ان تهرت فاجب اليه وعليه راجعا المعارضة بانه لو وجب تواتر اسمي لتواتر القرآن لوق التفسير في لسم الله الرحمن الرحيم فمن نقل
بقراءة غير منكرا ومن لا يقول بها كيف يشبهها لانه اسمي الانكار انكار للصوري فانه انكار لما هو متواتر قطعا عند قائل القرآنية وعند المنكر
انكار لم قرآنية وليس بقرآن قطعا اقول في انه انكار لضرورة كونه من الدين البتة وان لم يكن كونه قرانا يبيها في نفسه تحت الاجساد

فانزع نظريته من روى كونه من الدين فانزع ما قيل كون غير التواتر غير قرآن ليس به سببا فلا يكون عدم كون بسبب قلة الروايات فاذ لم يتواتر بسبب الالتماس
 اثبات ما كان حلا في ضرورة رايي به سببا حتى يلزم الكفر وجوب الدفع انكون غير التواتر غير قرآن ضرورة مني اني اثبت بدريته انه مسلم في الدين لوجهي على علم ليس
 لست في نفسه ضرورة ما انكاره بوجوب الكفر ولعل هذا في روايت فان منكره وادعى قرآنية بسبب ما يكره ان يكون غير التواتر غير قرآن فانما انكره انكارا لوجهه ولم يكن هذا
 الا بدعي من الضرورات الدينية ومن علم بما حال من روى القرآنية ثم انما يتأسر به الجواب والسؤال ليريد بالضرورة البديهة ولو اراد به التلقين
 لست أقول هذا القائل عن اصله كما لا ينبغي على المتأمل والجماع ان لا يخذل في التواتر منه وقوى الشبهة حتى ادعى اسئلة الاشكال قبل التوصل في التفسير
 وقوة اثباته المودعة الى حد الاشكال بل من التفسير لان مباح ما لا يرد ولا ناول وما حاصل ان انكار الضرورة بالمقطوع بالتداول في محاسنها
 عن روى النفس ليس كذا ولا لم يكفر امير المؤمنين عليه رضى الله عنه الخوان حتى لم يمنع عن الصلوة معه كما رواه الامام محمد بن باقر ثم اجتمع اهل بيت
 اعمى اهل السنة والجماعة القاسمين للهجرة على ان ترتيب آي كل سورة توقيفي بامر الرسول صلى الله عليه وآله والجماع به وسلم على
 هذا التفسير لا يجتمع لا شبهة وقوا بلا شبهة عند صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وفي الاقبال هذا الاجماع لثلاثة غير واحد منهم الذي روى في بيان
 واجمع من الروايات وقال وغبارته بهذا الترتيب لآيات في سورة ما لم يلق بتوقيفه صلى الله عليه وآله واصحابه من غير خلاف في هذا بين المسلمين و
 ما روى عن امير المؤمنين على كرم الله وجهه ووجود ذلك الكرام انه جمع آيات القرآن على ترتيب لتزول لاسيما في الترتيب وقد روى عن النبي صلى الله
 عليه وآله وسلم ان الله قال لما مات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليه وآله واصحابه وسلم آياته ان لا آت على راسه
 الا بصلوة جمعة حتى يجمع القرآن مجمل وقال الشيخ ابن حجر هذا الاثر ضعيف ثم كيف يجمع جمع الآيات على ترتيب النزول وهو شك في آية عدة
 الوفاة بالاشهر آية عدة وفاة اهل بيته مقدم نزولها وقد مر هذا منه ومثل من في آيات اخرى وقال في كرمته عند رسول محمد بن سيرين الفوة
 كما انزل الاول فالاول لوجوهه الا انه روى عن علي بن ابي طالب في قوله فاما استظاعوا ولو سلم هذه الرواية فاجمع جمع المصادر لاجمع المصنفين
 وحفظ نزول الآية لا الجمع للقرآن لقي امر ترتيب السور في مختلفون على انه من امر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقيل بهذا الترتيب باجماعهم
 من الصحابة واستدل عليهم الفارس باختلاف المصنفات في ترتيب السور فجمع امير المؤمنين على كان على ترتيب النزول فيصح ابن
 مسعود على غير ما روى في الآيات والحق هو الاول وهذه الروايات مخرجة من موهومة ولم يوجده في الكتب المتبرقة ولا يوجبها في مقابلة الآثار التي
 جري من كون رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى الآن روى الاثنان ناقلا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ليس توقيتا فراه
 لم يلق توقيتا فلو لم يصر حابل علموا به ضرورة صلوة الله وسلامه عليه وآله واصحابه والقرآن الاخرى الدالة لكن هذه الدالة قطعية من غير رية والى
 يدل على الالوة قول ما يكمل ثمة القرآن على ما كاد يستحسنه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم قوله بان ترتيب السور عن اجتهاد وقد نص النبي صلى الله
 عليه وآله وسلم في القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليه وآله واصحابه وسلم مرتبة سورة وآياته على هذا الترتيب الا انه استثنى الا لسان والجماع به
 بما روى احمد ابو داود والترمذي والنسائي وابن جبان وحاكم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما يحكمكم على ان تعدتم الى الاقبال مني من المشافاة
 الى براءة من المؤمنين فترتم بيننا ولم تكتموا بيننا بسبب اسم الله الرحمن الرحيم ورضتموه ما في السبع الطوال قتال عثمان كان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ينزل عليه السور ذوات العادة وكان اذا نزل عليه الشئ روى بعض من كان يكتب فيقول صنعوا مولانا الآيات في السورة التي يكرزها بالكرز كذا
 يوكليت الاقبال من اوابل ما نزل بالدينية وكانت براءة من آخر القرآن نزولها وكانت قصتها مشبهة بقصتها فقلت انها منها فقبض رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لم يبين انها منها من اجل ان كتب توقيتا ولم يكتب بينها بسبب اسم الله الرحمن الرحيم ورضتموه ما في السبع الطوال كذا في الآيات

الاصول

والنسخ على من رآه في تدوينه بالعلوم الدينية ان استشهدوا به في غير صحيح كيف وجس السور متفرقة بالتواتر في المراتب التي كتب فيها الا ان القول بان البعض كذا البعض كذا تحكم ظاهر والذي روى عن امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنهما في قوله نقض آله ان قبض رسول الله صلى الله عليه وآله اجماعه وسلم ولم يبين ان براءة من الانفال ام لا لانه لم يبين موطنه الذي كان فيه وبالكفاية عن انه لم يتركها باسم الله الرحمن الرحيم والمقصود ببيان هذا والذي يدل على ما قلنا ما في الدر المنثور من رواية النخاس في نسخة عن امير المؤمنين عثمان بن عفان قال كانت الانفال في ابرهة تدعيان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرنيتين فلذلك جعلتهما في السبع الطوال فقد وضح بان كلمات هذا الترتيب بالمتواتر بالاشبهة في الآيات والسور من عند الله تعالى قطعا وعلمت ان براءة منوها بما الذي وقعت فيه من عند الله تعالى قطعا لانه لم يتركها باسم الله الرحمن الرحيم فلها نوع التصاق بالانفال شبهها بالجزاء لانهما جزم منه حقيقة وقال لكسري في كان النبي صلى الله عليه وسلم يرضى القرآن على حبيب في كل سنة على هذا الترتيب وفي السنة الآخرة عرض مرتين وقد سمعت من مطلع الاسرار والامية الى قدس سره في هذا الترتيب ان الترتيب الذي بين السور في المصاحف هو من الله تعالى وكان يشهد حتى يرى مراعاة اجبا في الصلوة وليقول مرثا بقراوت القرآن على هذا الترتيب كنت سمعا عن الحكم بلوحي حتى رأت في البحر الركن ان مراعات الترتيب بين السور واجبة من واجبات القراءة في الصلوة وكان ابي قاسم سيرة يعيد الصلوة اذا قالت الترتيب بسببها بالعادة كما وقع مرة عن رجل في تقديم سورة التين على الم نشرح في العشاء وكان هو مقتديا فاما ما رواه اجماع بالعادة وكنت عرضت عليه انه لم يفسد الصلوة قال نعم لم يفسد الصلوة لكن العادة الزم ثم سمعت في مجلس آخر بناءه على هذا علم انما يجب ان يترك كل جزء من اجزاء القرآن كذلك يجب تواتر عدد السور ومبدأها وادوارها لان العادة قافية بتقدمي حرفتي بكل سورة وكل جزء من اجزائها في قرارته اجماع عليه وكذا الكفاية وكذا حفظه وينطبق الاحكام بانفاذ ومصادره مثل هذا تواتر ما ذكره مع ما لا يدركه في الاتفاق وهو الصحيح المختار فائدة قال الحكم بجمع القرآن ثلث مرات اجماعا بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم وروى فيه حديثا عن زيد بن ثابت كذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الترتيب في المرقع الرقاع جميع رقعة وهي قديون من الجلد قال البيهقي اشبه ان يكون المراد بجمع الآيات المتفرقة في سور ما هذا الجمع هو الاصل وهو الذي من عند الله والآن يوجد في المصاحف ويقرأ القرآن عليه المرة الثانية بجمع بحضرة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وحاشا به وسلم الى بكره الصديق الاكبر وهذا الجمع كان الاجل ان لا يذهب شي من القرآن بموت الحفظة وكان سببه على ما في صحيح البخاري انه قد استشهد القرآن بحفظ كثير يوم الياض فراى الصديق ان يكتب خشية ان يضيع وكان فيه الآيات مرتبة في كل سورة على هذا النمط كما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله في المرة الثالثة ترتيب امير المؤمنين عثمان وبهذا الجمع كان الاجل ان لا يخلط القراء ولا يزلوا في القراءة وكذلك كان هذا الجمع مرتب الآيات والسور كما هو في اللوح المحفوظ ومنزل منه الى اسماء الدنيا على ما كان يقر عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقعه على ما في صحيح البخاري انه لما جاءه حديثه بن اليان عن بعض الخرافات اخبر امير المؤمنين عثمان ان الناس يعطلون في القراءة وفي بعض روايات كانت الخلفاء يفتشون عليها وكذا المعلمون لا يخلو ختمهم في القراءة وقال خليفة ادرك لامة قبل ان يتلفوا كما اختلف اليهود والنصارى فاما امير المؤمنين زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن بن الحارث ان نسخوا المصاحف من المصحف الذي كتب في عهد خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديق الاكبر فساخت عدت مصاحف فارسلت في البلاد وقد ثبت في رواية ابي داود بسند صحيح على ما في الاتفاق عن امير المؤمنين على رضي الله عنه لا تقولوا في عثمان الا خيرا فوالله ما فعلت لشي فعل في المصاحف الا عن ما امرنا به لا يدل ولا له وصحته على ان الامر لم يكن مقصودا على هو لا الاكابر حتى يتبين انهم لم يخلوا التواتر فانهم واثبت على ما قلنا فانه واجبا ليقان

الشيء ولا التي في سورة النمل ستة قطع كتاب سليمان على شينها وكره صحابه وماله العنقه والسام لنا الاجماع على ان ما قبل من في هذا
محظ القرآن كلام الله تعالى كيف وان الصحابه اختاروا من المبالغة في التحريم من غير ان يقرروا ان القرآن قطعا لم يقرأ بها جزمها فبالاعتبات
البحرية ان تواتر الخبر في شرطها لا يتبينها فالتفت فلم يقرأ بها الخبرية لكن اقبلت في هذا على الثابت تواتر الوجه جزئية فيكون جزاءها
ولا تواتر في محل الاستلزام ذلك لانها انزلت لفصل من السور لما من ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا يعرف فصل سورة
حتى ينزل عليه اسم الله الرحمن الرحيم فلهذا في الاتفاق برؤية البراد وادوار الحكم للبعثي والبراد وادوار كان ثابتة التكرار في كل موضع وان يكون هو
فقط لا في جزئية ولا التكرار في باقي السور وان ذلك كان في القرآن والخبرية لا يثبت مع قيام الشبهة والشك وجازنا ان نقر بانها هي بيان التواتر
في محل الاستلزام الخبرية الاحتمال لفصل لكن لم لا يجوز ان يكون آية مفردة في كل محل كما في بعض الظاهر لا يخالف المذكور حتى يكون القرآن في موضع
في السورة وما يثبت عشر آية والبقية ثلاث الاجماع فانه محال ليقول به احد ولم يقل احد من السلف والاعتقاد والاجماع المذكور كونه آية مفردة
في كل محل منصوص ولنا في غير كتابنا الفقه القارون ابن عامر وناقد برؤية الورس وحزرة والبراد وادوار قال في المحلل لا يبرأ الآية قدس سرور في غير الفاظ
وآيات ان على الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تركها عند قراءة السور لان قراءة القرآن من غير آية ولا من غير آية عند قراءة سورة ابن ترك ابراهيم
في بيان لا يكون جزئية عليه ما روي في الخبر اخرج عاصم الجهم بها في الصلوة فالتفت قد قرأ بالباقرين من القرآن فتواتر قراءته عليه وعلى آله
وصحبه وسلم والصلوة والصلوات فيكون جزئية قال ولواتر قراءتها على صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم قراءة القرآن الاخرين لا يستلزم كونها جزئية بلها
لأنه لو كان للترك كالا لسلما فانه ما قلنا ان تواتر بها الصلوة هو التي به عن من يرى ان تواتر آية في الباقرين لا يتبين
عن من يرى ان تواتر آية في الباقرين قال ثم عدم جواز الصلوة بها لانها آية تامة فوقع التواتر عن ذلك الكيفية والايان بها مع اخرين في الظاهر
الفرق فلا يصح احتياطاً في نظر طائفة فانه اذا قرأ آية من القرآن ولم يثبت كونهما جزئ من السورة والالتزام كما سبق وجب ان يكون آية تامة
قطعا او ليس بجزئية فتواتر قراءته مع عدم قراءته الجزئية في حكم قراءته كونه آية تامة به قد تقر به في قد جوفت في كونه آية
تامة فعند الشافعي في من احدى يدرب لها المدين آية تامة فلم يجز به احتياطاً وتقييداً عليه الشيخ الهذلي في شرح الاصول الامام البرزنجي انه
قد يثبت ان لا يجوز في قراءة آية في يد ربها المدين او قد يثبت في كونه آية تامة ثم قرأ بصل الكلام ما يثبت قد جوفت في قراءته بصلته مع كون القرآن
فرضا بالاجماع فلم يجز بها احتياطاً وعلى من يثبت ان لا يجوز في كل مختلف بينه فلا يصح من غير قراءة الباقية لانه لا فرق بين هذا والآخر ثم ان الشافعي
لا يثبت ان لا يجوز في قراءة آية تامة لان برقي الحقيقة في قوله للشبهات فانهم اصحاب الالباب ما يكس قالوا لم في احوالهم في حال كونهما
او في السورة التي في سورة النمل هنا من القرآن وبالم تواتر جزئية ليس من قطعاً فاما التواتر طرزه ومن ان لم يواتر لفظة وهو اقلها ثم كلامه
المعصية مع المبالغة في التحريم من البراد والبراد في هذا الموضع على وجود اللام وهو القراءات في فهم السورة في قوله تعالى عن ابن
من كرها بتركها في ثلث عشر آية والسورة هي برأه بها الذي ولم يعرف هذه الرواية عند الذي في الحديث فلهذا في الاتفاق برؤية البراد وادوار
الشبهات من اهل العراق اعظم آية من القرآن اسم الله الرحمن وقال في الاتفاق اخرج البيهقي بسند صحيح في الحديث في السورة برؤية ابن

اعنه قال بسم الله الرحمن الرحيم آية وهذا ان الذين لا يداين على المطلوب والذي صح عن ابن عباس السبع المتفاته فاتحة الكتاب قيل فاذن
 السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم في الاتفاق اخرجه ابن خزيمة والبيهقي بسند صحيح وفيه اخرج الدارقطني بسند صحيح بسم الله الرحمن الرحيم
 اول ما بينهما وبين الذين يتوهم الجارية في الفاتحة فقط قلنا عارضه القاطع وهو عدم نواته الجارية الدال على عدمها في الواقع فيقولون
 وهو ما لو اجاب عن اخبار الراعي التي يوم الجارية بل يجب ان يكون هذا الاخبار منقطع الشهود والنوازل ولا لم يوجد في معتبر كما لا يخفى
 مسئلة القراءة اي السبع المنسوبة الى الائمة السبعة نافع وابن سيرين وابن عمر وابن عامر وعاصم وحزرة والكسا في متواترة وعليه الجمهور من المسلمين
 وقيل هذه القراءة مشهورة ولا يعارضها بهذا القائل الائمة السبعة فيهم المحققون من المسلمين على ان الثلث المنسوبة الى الائمة الثمانية يعقوب والي جعفر وخلف ايضا
 متواترة وكلها حكم السبعة مرجح به محي السنة النبوية في معالم التنزيل بل نقل على النبوية ودعى الاتفاق وقيل المتواترة مختص بالسبع في الفاتحة قال له
 النبوي القول بان القراءة الثالثة غير متواترة في غاية القوط واليصل القول وقد صحت في شدة النكير على بعض الفقهاء حين منعه عن القراءة بها في ان تلك
 السبع وهذه الثلث كلها متواترة معلومة من الذين خروا عنها منزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم محل الحلات ما هو من جوه اللفظ المالك ما كان في
 ما كان يوم الدين فما كان في قراءة عاصم والكسا في متعوب وخلفه ما كان في يوم دوى في الدار كان الامام الهمام كان لغيره ما كان يوم الدين دون هون قيل
 اذيات كما لم كانت ولا وفاءم الا شامم والرحم والتعظيم والامالة واضددا ونحو ما كان في نواته ما غير واجب بل قال ابن الحاجب في الاتفاق قال غير الحق ان ابراهيم
 والامالة متواترة ولكن المتقدري غير متواترة لاختلاف الناس في كيفية الاداء كما قال الرشي قال ايضا اما النواع تحققت الهمة فكلها متواترة في الاتفاق اي
 قال بن الجوزي لا يعلم ممن تقدم ابن الحاجب لك وقد نقل على نواته ذلك ائمة الامول كالقاضي ابي بكر وغيره وقال هو الصواب استبان ان اشار اليه بقوله
 قيل في جواشي ميرزا جان مطابق للاتقان الائمة من لوازم الجوه لان جوه اللفظ لا يوجد به وما فاذا نواته الجوه لتوفر الادعى على النقل كما عرفت في نواته
 قطعا القول لم لا يقبل الائمة بالاختلاف خطوط المصاحف باختلافها واختلاف الائمة باختلاف القراءات فيسمى ليست من اللوازم والادعاء الى النقل تفاصيل
 مشية فلا يجزي اترة وهذا ليس بشي لانه لم يكن التواتر بالكتابة في المصاحف ولا الاجل لادعاء الى المشي بل توفروا الادعى اوجب ان لا يفتي جميع التواتر لا يفتي
 بالخطوط والي جوه الائمة مستساخات الاختلاف كيفية ادارة فلا تجزي اترة وانما هذا كقديراته الفاتحة المتتبع بالقبول التواتر في الاختصاص من خطا ابن الحاجب من ههنا
 ظهر ان كل من لم يفتي اهل الحديث على القراءة في امتناعهم عن الوقوف في بعض المواضع نحو قول ابيها الكاذبون ان مخالفة لما روي في قراءته عليه من الصلوة وسئل عنه هل يجوز
 وهو الوقت عليه قراءة النبي ليس في محل فان الامتناع الذي عليه القراء من النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فلا وجه للتكبير بل في الامتناع متواترة وانما اخبار اهلنا
 ثم هذا الذي ضروري لا يحتاج فيه الى دليل ومن كان في ريب فعليه ملاحظة القرون فان النقط في قراءة السبعة بل ائمة من علماء رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم الى
 لكن كل من كان في ريب على كل المصنفين اللغائيين او ردحجة وقال النال لم يكن تواتر القراءة المذكورة لكان في القرآن غير متواترة من خلف ولما لم تكن لان الخصص
 اخص من بعض القراءة لم يمتاخر انا دون غيرنا حكم فان لكل اوقات على السواء اوجع الائمة بجواد الصلوة بها فكلما قرآن انكروا في القراءات المتواترة في هذا المعنى لا يفتي به
 التواتر فلا يكون التقوى على تواتر انما قلنا هذا انما هو لو كانوا هم النقطه هم ممنوع بل النقطه انما يدعى بالخطا في ريبها اليهم انما هي انما يصحهم بالنقطه
 بها وانما العرفي كتبها باللائهم هم النقطه فقط قد نبهنا حق وضع جيب في تحرير من عزم النقطه والتواتر بهذا الحد فان الحد ليس شرط في التواتر وتعب ما لا يصح
 بان لو احيى بقراءة الواحد اليصل المتق والتواتر ليس مقصودا القبح في الدليل فقط لانه لا يثبت ما علم لانه اذا اتوا بالنقطه يمكن ان يوفق التواتر لعم اشتراط الحد
 وفيه ما في مسائل القراءة الشاذة هي ما بعد النقطه التي نقل عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من يبلغ مد التواتر وان شئت عنهم في القراءات الثاني في العلم اذها
 وتبين على ما نقلنا اخبارا عن احد حجة طينة عن نوابه واجب العمل ونعلم خلافا للشماعى حمزة الله تعالى على ما في امام الحرمين جزمه في ان يجب ان لا يفتي

والاستيفان هنا متعين لان لفظ الله مجرور والراسخون مرفوع وقراءة ابى وابن عباسين يقولون لراسخون في العلم انما به روادع الرزاق و
الحاكم يوضح من طائفة من رتبة الله عند كذا في الدرر المشهورة في تفسيره ورواية ابى رتبة الله عند رتبة الله الرواية الاستيفان
متبين في القراءة المشادة حجة كما سبق ولا اقل من انه يرجح احد محله المتواتر هذا في كلام فان المسئلة ليست مما يتعلق بالعلماء وانما هو
من الاعتقادات فلا بد من حجة مقيدة لليقين والقراءة الشاذة لا يفيده الا ان يقال المقصود حرمة التفرغ على الدليل على وسياق الاثمة الكثرة
في قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب يا ايه حكما من ام الكتاب واقرمتها بهات فانما الذين في قلوبهم زيغ فيستبشرون بالمشابهة
اتباع المشبهين بتاويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون انما به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوالباب فان الزايعين الذين
خطئوا اتباعا وتاويل المشابهة لا بد لهم من دليل فان الله تعالى ما ذكر حكم جماعه الا وقرن حكم عدلينهم والراسخون في العلم لعلهم فيجيبون
يكون حكمهم عدم التاويل بل الايمان بها فقط فيكون الراسخون اه استينافا لبيان نظم وما في التوضيح انه لا بد على هذا من كلمة اما فليس يستبين
فان من تتبع كتاب الله يجد هذا النحو من الاستعمال من غير انما لم يتبين فيه كلام فان خطأ الزايعين اتباعا والتاويل مع اتباعا القصة فيكون خطأ
الراسخين مع الاستعمال لا عدم العلم فيجوز ان يكون الراسخون داخلين تحت الاستيناف مع كونهم عدلا فيكون المعنى والله اعلم ان الزايعين يفتنون
الافئدة ويثبتون تأويله مع ان التاويل لا يعلم الا الله والراسخون في العلم فليس علم التاويل الا لخطا الراسخين ولا يقتضون القصة بل يؤمنون
بالكل ولزوم شخص الحال معطوف على مجرور قوله لسياق الآية فهذا دليل آخر للاستيناف اي ولزوم تخصيص الحال بالمعطوف من غير ان يتعلق
بالمعطوف عليه فانه لو كان قوله تعالى والراسخون في العلم معطوفا على لفظ الله ويكون داخل تحت الاستيناف كان قوله تعالى يقولون حالا معينه
المعطوف دون المعطوف فليس مع ان الاصل الاشتراك في المعطوفات فلا يصح المعطوف مع ركازة قيد العلم بالقول هذا انما يتجه لو كان اسما مشتق
واما لو كانت موكدة فلا ثم فيه كلام هو ان لا نسل ان قوله تعالى يقولون اه حال على هذا المقدر بل به الاستيناف لان الجملة الفعلية مما يصح الاستيناف
به ثم انه قد نقل عن الاولياء الكرام اصحاب الكرامات انهم يعللون تأويل المشاهدات عند رايها تتم الشريعة والحديات القويمية وخلقهم ابدانهم
واخر احكامهم على العليين فانه ينافي ما يصح عن هذه الاحمال علوم وشي من غير قصد وطلب وكسب وما لا عين رأت ولا اذن سمعت بعد طلوع
شمس هذا اليقين في الكون المذكورة من الحق شخيا فاحتمى ما ذكرنا في تأويل الآية والسلف انما رايوا بعد مفهومية المشاهدات عدم المفهومية
بالكسب والنسك كيف وان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يفتنون من تأويل المشابهة لعدم الوصول كذا وقع في الحديث المرفوع وهذا التفسير
ان التحليل العلم به بالراي كيف والى ان يكون الاعمال اختيارية ومعنى ما روي عن ام المؤمنين وقطب زمانه عمر بن عبد العزيز ان علم الراي
استنى الى هذا الى انهم لم يوافقوا آما به ولم يكلوا فيه اصلا بل سكتوا عن التفسير والبيان واغترقوا بالبحر كما هو شأن الدار في الحال بالافهم
الفاطون بمحض جميع القرآن قالوا اولو لم يكن بعضه مضوا الزعم الخطاب بالالافهم والخطاب بالالافهم بعد منة تعالى فلما اول العمل الخاطب
برسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وهو فاهم والنزاع انما هو بين سواه عليه وعلى آله الصلوة والسلام وبنا على ذلك
الاستدلال لم يكن المقصود والابتلاء رايها بآيات اعتقاد الحقيقة جملا وكج منان الذين عن اللبالبين قالوا انما نيا لعل التاويل عن الصحابة والتابعين
المتشابهات وغيره فيكون اجاعا على صحة حصول العلم فلما لم يسلهم انهم اولوا يقينا والكلام في العلم حقيقة كما في الحكمات
واما تكلمنا فينا لا على انه تأويل عندهم فافهم اعلان كلال الفرقين منسوبة على العلم بالكسب وعدمه كما في الحكمات فلا يبعد ان تكون النزاع
فيه في العلم الكسبي الذي ينال من غير اختيار من الصدف فافهم قسيما قالت الحقيقة في التقسيم النظم ان ظهر معناه فان لم يستيق له

بالذات لا يكون مقصودا ببيانها لظاهر وان يحل له بالذات فان احل مع ذلك السوق الخمسين والتاويل وهو النفس ويقال فيه النفس كل
سمى كتابا او سنة او اجامعة قد يحسن بالاولين وان لم يحسن الخمسين والتاويل مع كونه مسبوقة بالذات فان احتمل النسخ فهو المفسر فهو الما تسميه
فيه ولهذا يحرم التفسير بالراي لان الراي لا ينفك القطع دون التاويل اى لا يحرم التاويل به ويقال للمفسر ان كل مفسر يقطع به هذا يستعمل كل
المفسر به وبه اى بهذا المصطلح المبين فليجبه خبر واحد ان ادقيا سا او غيره بما من المنهات ما دلل زائده والامام فخر الاسلام شمس الماول المفسر
الذى يرجح احد مآينه بقالب الراي والظاهر انه اصطلاح آخر وقيل مراده من هذا انه تعالى الما قول مراد المفسر كقولنا السلاية لعلهم لا ينفك القطع
خبره والاصل النسخ مع كونه مسبوقة بالذات غير محتمل للتاويل فهو الحكم والمادة باحتمال النسخ المتعبر بوجوده في المفسر عدله الحكم احتمال في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم وبعده لكل حكم غير لان النسخ لا يكون الا رجاء وقد انقطع احتمال ان يقطع عمره من المسلمين فالانقسام على ما ذكره تباينه لا يبعد عن احد
على الآخر لكن لا يمنع الاجتماع بوجوده لان كل ظاهر معه نفس فلا بد من المعنى المقصود والذات ولا نفس كلياً اى ليس كل نفس معناه لاهل ان
لا يكون له معنى غير مقصود هذا اعلى المتأخرين واما القدر ما قلتم فيه والتباين بل انه وفي الظاهر مطلق الظهور سواء كان مع السوق ام لا وفي
النفس مطلق السوق سواء احتمل التاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التاويل السكوت عن احتمال النسخ ثم حكم لكل وجوب العمل قطعا وبقينا لكن في
الاولين مع احتمال التاويل مرجوحا لشدة المرجحية او دونها وفي الاميرين مع عدم احتمال الانعراق اصلا ولو مرجوحا وهو اليقين بالمعنى الاخص
وهو المراد في الافتقادات وادق من عبارات بعض المشايخ رحمهم الله تعالى ان النسخ الظاهر ثلثان سنة الدلالة والمفسر الحكم قطعيان فمرادهم
الظن بالمعنى الاخص والقطع بالمعنى الاخص ثم التفسير في المتأخر اقوى من المتقدم وهو ظاهر من منوها تمها فيقدم عند التعارض لاصل الجمع عليه من تقدم
الا اقوى في العمل على الاضعف مثله قوله تعالى واسلم الحكم ما دللوا ذكر فانه ظاهر في كل الزاكن على الابح لانا واخذنا ذكركم اى لمحات المذكورة سابقا ومبني
لبياى حل ما دللوا المحررات المذكورة لاصل العدد وما فترنا الفرق ما قيل في سبعين لبيان اكل وليس هنا غيره فصالح للسوق له وذلك لان المقصود من الالة
امر ان كل كواحدة واحدة من دوا والمحررات في اجلة وهو المقصود بالسوق وكل كواحدة على كل حال مجتمعة كانت مع الاخرى او منفردة وهذا
مفهوم من الآية وليس السوق له قالاية ظاهرة فيه قد روي قوله تعالى فاعلموا انما هو الما طلب لكم من السارقتين فليكن ذلك من الالهة من مائة
وقد قلنا منا فقدمنا في الذي هو النفس على الاول الذي هو ظاهر لانا قالوا والله عليه ان الثاني لا يثبت على حرمة الزاكنه على الاربع اولا
مفهوم العدد عندنا فضلا عن كونه مسبوقة ولو سلم مفهوم العدد فالمنطوق قاض عليه وان يحل ان الحكم الذي يكون مباحا اذا قيد بقيد
وامر به يكون مراعاة القيد واجبه فيجوز ذلك افضل مع ترك القيد وقد صرح به صاحب العمالية في مواضع غير عديدة منها في باب الابداء والسرقة
ان حقيقة الامر للوجوب وافضل المتعلق به الامر لما كان مباحا انصرف الى قيده فيكون اتيان العمل مع القيد واجبا وترك القيد اى اتيانه مجرد عن
القيد بل في ضمن مقيد آخر احرارا قطعا وهذا قد امر به كل مقيد بالعدد فيكون مراعاة واجبة ويحرم الزيادة عليه والنفس سيق لهذا الايجاب لان
المفسر اكل كونه ظاهرا في الدين لا يصح للمفسر في ما ينفك عنه دل عن حقيقة من غير قرينة وباعث مع ان شان النزول انما يقتضي ان سوقه الايجاب
العدد كما لا يخفى على متبع كتب التفسير وهو مراد من قال بيان العدد لا يتم الا بان يكون الزيادة منفية فافهم وان خفي مراده معلوف على قوله
ان ظهرا فاما يكون خفاية لعارض غير الصنفة فهو الخفى وهو اقل خفا كما ان ظاهر اقل ظهورا وقد يجتمعان فيا اذا كان الما قول ظاهر او يكون الخفاء
في بعض اقارده كالسارق ظاهر في مفهوم الشرع بل الما قول فان السرقة لانه وشرا اخذ بالان في خفية من حرز خطه في الطراد والنباش الاختصاص
اسه لاختصاص كل اسم غير اسم السارق فيختل السارق فيها فليكن الحكم كما قلنا لا يظهر ان في الاول زيادة في السرقة لانه ياخذ مع مضمون المالك

في السابق وتحرير الذي المذكور في آية امين ان المراد الثاني اما دلالة القرينة الاولى فلان الموضع المذكور لا يطابق من الولد والاولاد
 الثانية فلان الاولاد لا يوجد في الموضع المذكور وايضا فان قلت الاولى هو النجاسة كما انه يوجد في الموضع المذكور يوجد في الموضع المذكور
 فلا يرد مطلقا بل اذ في حصول البعض وهو لا يوجد في الموضع المذكور فلا دلالة للاولى قلت المراد بالآية النجاسة التي تنفرد بها الطباكين
 السليمة كالعدم والناظر والشك ان كلياتها مستندة للطباكين السليمة فلا يدل على المراد بالنقل بل بالنقل عن الجمل كشره فغير صحيح
 لعدم قرينة معينة المراد كالوصية لمواليه واراد الوريث جميع المستحقين بالكره واستفرد بهم المستحقون بالفتح والاتباع المراد الاميان الموصى
 ولذا لا يخلط لومات من غير بيان ومنه الاسرار الشرعية كانت مملوكة فانما علم قطعا ان لغويا وهو الداء غير مراد فلا بد من معنى آخر غير مراد وهو غير
 مدرك الاميان من اشياء والربواصة في الزيادة والشك ان ليس كل زيادة محمودة فزيادة مخصوصة في الشرع وبغير معلومة الا
 بيان منه او لا يدرك المراد امساك الاستقلال والابتنال بل ان علم علم مبتدأة موجودة منه تعالى كما هو في اواخر سورة واليد المذكورة في
 قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والعين في قوله تعالى وتسنن على كفيي والتزول كما ورد في السنة العينية ينزل رسلنا كل ليلة الى السماء الدنيا
 الى غير ذلك نحو الرحمن على العرش استوى واعلم ان من هذا السلف في اشكال هذه الآيات والا عاين ان يؤمن بها ولا يسأل من كيفية ما ولذا
 قال الامام مالك الايمان بما واجبته والسبيل منها ما لم وليس لهم ان يحكم المقصود منها بل انهم الغرويان ان المقصود من يد الله فوق
 ايديهم العلية وكذا من الاستواء ومن التزول الرحمة لكن الاجمال انما هو في اثبات هذه الصفات والمتأخرون او لولا تلك النصوص كلهم قد فهم
 بعض الصوفية الى انهم من آمن ببعض وكفر ببعض فهاهنا قالت الشافعية الظاهر ان الله المستعظم في الآيات والعلية والنعيم والبال عليه
 قطعا اسما ودلالة قطعية والماد الممدوح من الفاسد من المتبادر والمفسر الذي في تفسيره لاجل الاشكال واستغنى عن التفسير وبما حجة ما كان
 قطعه المراد بانفس الدلالة او بالتهنيس والحكم المستخرج من نصا كان في ظاهره ايتنا ولان لاقسام الاربع المذكورة في تفسيره المتشابه غير
 تينا ولان اقسام انحاء والمبين ويجعل يراد منها المبين للحكم والجمل للفتا كذا قيل وبعضهم اصطلاحات آخر وما بالافضل هو البيان وهذا
 الاصطلاح متفق فيما بيننا وبينهم ومنها فصول ثمانية للتاويل والابان البيان

الفصل الاول في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والمرجع في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والمرجع في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والمرجع في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم
 لقوله القصة وقولوا للتاويل في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والمرجع في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والمرجع في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم
 فمنها قولهم في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والمرجع في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والمرجع في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم
 او التقدير في نظم الكلام وهذا التاويل يجب ان لا يكون ان لا يكون في القيمة تعجيبا لان لا يكون محزنة لو ادا ما قالوا في التعليل ان الزكوة لا يقع حاجا
 المحتج ووقع الحاجة في القيمة اشد فغير صحيح لانه منته مستنبط من اصل مطلب ياه وكل معنى مستنبط من اصل فالبطل باطل كذا في الشرح
 المختصر واختر انه ليس تاديا وان مرادهم ان وجوب الشاة فيمنع جوارها في الاداد لان المنظر في الزكوة المالية دون الصدقة لانها
 حاجات الفقراء والقيمة اذ في وقيل على ذلك اي على جواز الاتيان باداة القيمة بدل لانها وان المنظر في الجاهها المالية نفس جاذ
 رسته الله منه كالملة البهاجي وتعليقاته صحيحة مسندة وفي بعض شرح التمهيد ومحمد بن ادم اتوا في تحسيس وهو ثوب طوله ثمانية اذرع
 او بيس وهو الثوب الملبوس مكان الذرة والتعبير الواجبين وهذا التاويل لا يكون عليك وغير اصحاب رسول صلى الله عليه وسلم آله واصحابه
 وسلم بالمدينة لان الثياب في ياربهم كثيرة وفي المدينة أقل والاشتغال بالصالحات برضا الله عليه السلام بالعبادة والاعراض عن الاعراض الدنيا

الاتصال بغيره كالمباركة كيف وفيه من الاتوى لاجل الضعف وذلك مما لا يجوز اصله العالي في الجواب ان العرف لاجل ان هذا قهرته على جواز الاستبدال
حرفا فالغير هو العرف لاجل دفع التعارض بين الاشارة والعبادة متى يقال العبادة متقدمة على الاشارة منذ التعارض كما هو مرفق من التفسير من غير
باتصال ليعاود في هذا غاية الكلام تعامل فيه ثم بعد في الكلام ان التفسير المذكور في المتن وهذا ايضا ان المقصود من الحديث وسباب ما لا يشاء
فلا يثبت للتعليل برفع الحاجة لان اشتراط العلة عندنا ليس بالقياس ولا يجوز لتعليل بالعبادة انما هو في لايته الجواب بان فائدة التعليل غير متوفرة في
القياس وفصله مطلع الاسرار المالية ان المراد في الحديث ما ايجاب الشاة بصورتها او بالعبادة فان تكون الشاة مجازا عن المالية على الحقيقة ويكون
ذكر بالتفسير الواجب وعلى الاول يلزم انتفاء هذا الحديث بهذه الاشارة او بانه ما زاد وباروى في كتاب التكملة تحت الصديق الاكبر رضي الله
تعالى عنه فلا يلزم تعليله كما ينبغي ان قيل المنسوخ لا يجوز فانه ان العلماء ولما دخلنا استد لو ابتداء الحديث فلا نسخ على الاخيرين فلا فائدة في التعليل
بل البيع والذي يظهر لهذا السيد في بعضه ان الشاة على الحقيقة وقد علم جواز الاستبدال بهذه الاشارة وان كان السابفة فعلم ان الحكم سائل برفع
ليظهر ان الواجب ما يكفي لرفع الحاجة وهو المالية الشاة مثلا وذكر ان يكون معيار المعرفة الواجب فائدة التعليل تعدية الحكم الى الشاة كراثة المالية و
تعيين الواجب لاجل الاستبدال فقط الذي يفيد هذه الاشارة وتغير ما من الحج ولو تقرر لنا قلنا قد علم من حديث ما زاد ان المقصود دفع الحاجة فانه
قال بذلك في رواية رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والعلة المنصوصة للسبب فيه التصدي فانه ومنه قوله تعالى في كثرة الطمار فمن لم
يسطيع فاطعام اثنين مسكينا اطعام طعام اثنين قوله للقول في حاجة واحدة في اثنين يوما كالحاجة شتين مسكينا والمقصود في الكفاية دفع الحاجة في
المبلغ كما في سائر العبادات المالية فيجوز اطعام مسكين واحد في شتين يوما كما يجوز اطعام اثنين مسكينا في يوم فالمقصود من الالية اطعام في القدر
من الطعام ودفع الجحود ان امرق من الطمار من غير الحج فان ما ذكره لا يخلو فيه للنفس من الممكن ان تصد اطعام اثنين بفضل الحاجة وكرهتهم
وتنفا فركونهم يعني ان هذا القياس غير صحيح في نفسه لوجود النافق او لثبوت العلة مستندا بان بركت اجماعه ونشط قلوبهم على الكفاية الذي
او شرا فينا فلا يلزم كفاية الواحد في اثنين يوما او حتى ان هذا ليس من التاويل لان لفظ اثنين مسكينا على معناه بل انه قياس لا احد في اثنين
من الايام على اثنين من المساكين لظهور ان المناط في هذا المبلغ من الحاجات كما قررنا وما قالوا ان في الاصل فضل الحاجة ان غاية الزعم
منه كون المناط في الاصل قومي ووجود الاولوية بوجه ما في الاصل لا يمنع التعدد في الحكم الى الفرع كما ينبغي انشاء الله تعالى في ذكر اثنين مسكينا لكون
دفع حاجتهم معا للواجب وهو القدر الذي له الكفاية في الشاة فذهبنا من التاويلات خرج عن المقام ثم لقي هذا ما اذا ان فضل الجماعة
عنهم ساطع الحكم وعلة له ليس دفع الحاجات علة عندهم كما قررنا فلا يتوجه الجواب بعدم من الاولوية القياس والثاني ان ظاهر الالية وجوب اطعام
ستين مسكينا ونهاية التعليل معية له فيجب في سبب القياس ان تثير النفس لا يمانس الاصل مما لا يجوز بالتعليل وان قيل بالتاويل بزيادة
ستين مسكينا حقيقة او حكما فواذن من المقام لانه من غير دليل فتأمل ومنها على قوله صلى الله عليه وسلم انما امرأة تكنت نفسها
من غير دن وليها فكلها باطل على الصغيرة والامه والمكاتبه والمتعوبة وهذا التاويل في الامة فقط غير صحيح لان نكاح الامة ليس باطلا
بل هو قوتها على اجابة الولي او قول الى البطلان قال بالامه انما هو في فعل المرء بالاول الى البطلان اعني من البطلان في نفسه احوال والمالك
لان كونه المتعوبة مثل من احوال ثم ان اعترض الولي انما يلزم اذا زوجت غير كفو لا سلطانا ولذا قيل ليقول قال يعني ان المرأة تاتيه اهمل لما تهتبه
الى معاشه فيقع تزوجهما قال من غير كونه غيبه في المال في ظل ما عارض الولي وكفى في التاويل ان يقال المرء من الولي من له ولاية الحكم على
الكامل من فيه اختطاره الى رضا المرأة فالسنة اى امرأة ذات ولي تكنت من غير اخوان مكاحا باطل لعدم الاذن فخرجت بالانه اذ ليس لها ولي

لذلك عندنا وان زعمنا انهم في النكاح الصغيرة والامة ايضاً باطلاق لفظ الاذن فانه يمتنع عليه ونكاح المستوفية لا اعتداد به من دون اذن
الولي وليس هذا هو المخصص وهذا غير بعيد عن الفهم فان المتبادر في العرف من هذه العبارة المرأة التي هي ذات ولي قطعا والا فان اذى يعتبر والامة
الكامل من المطلق فتايفه واحكام المعلق بوضع يشترط عليه ذلك الوصف فالمرء من التاويلات البعيدة فخرج عن المقام نعم فمضى انشاء في ان البكر البالغة
هل هي ذات ولي كالم لا وهو كاشع آخر القياس الذي يذكر لامة انها ليست منها ثم الشافعية الذين يميزون التخصيص بالبكر لان نيتهم يجوز نكاحها اذا
وكيلها او منها من دون اذن الولي فانهم وانما التزموا التاويل لانها لا تملك لبعضها فلهذا التخصيص كيف شاءت فكان نكاحها بيع سلعية فانه يجوز لها ان تملك
اذا كان النكاح بيع سلعية فينبغي ان لا يكون للولي الاعتراض قال واعتراض الولي ليس يقتضيه كمال المبيع بل يقتضيه لو كانت واقعة في
اذا رويت بغيره كغيره من ان منع استطلاها مطلقا من كفوكا ان او غير كفوكا لم يلحق بها من لواذات فان الاصل ان لا يترخي عنها من في هذا الامر لولا
في النص اخرج له هذا هو الاول والاجواب ان الحديث ضعيف فلا يلزم الاحتجاج به فالتاويل تنزل اذا الحاجة اليه وذلك الضعف لما مضى من انكار التمسك
رواية كذا في الترمذي اعلم ان ههنا حديثين جريئين احدهما ما ذكره في التاويل في النكاح الابوي وشاهد في عدل فاصح حديث الاول رواه ابن مريج عن سليمان
ابن موسى عن الزهري عن عروة عن ام المؤمنين عائشة الصديقة قال بن عدي في الكامل في ترجمة سليمان بن موسى حيث قال قال ابن
جريح فليقتل الزهري فساكت عنه هذا الحديث فلم يعرفه قلت لان سليمان ابن موسى حديثنا به عنك فاشي الزهري في سليمان بن مريج فاشي
ان يكره وهو على هذا اللفظ في عرف اهل هذا الفن المستعمل في التذويب والانكار كذا في فتح القدير وحديث الثاني رواه ابو داود والترمذي وابن
ماجه وقال الترمذي اسلم بن ابراهيم وشريك وجماعة اخرى ساجم رويده عن ابي اسحاق عن ابي بردة عن ابي موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه
 وآله واصحابه وسلم وروى شعبه وسفيان الثوري عن يونس بن ابي اسحاق عن ابي اسحاق عن ابن بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم كذا في
فتح القدير ايضاً فليس في الحديث الثاني في سقم الابا بالاضطرار في الارسل والاسناد به ليس متماخذا وفي الترمذي قال بعد ما بين سقم الرواية الاولى
المذكورة في الاعتراض واذا ما صار في قومي منه قال ولما اكل على الامة وما ذكرنا فانما هو في النكاح الابوي يعني ان اخفيته لم ياولوا ولم يخصصوا الحديث
المذكور في الاعتراض كونه سقيما ومعارضاً بالقوى وانما اولوا هذا الحديث واذا علمت فيما ملونا علمت ما في نسبة التمثل الى الترمذي اعطاء والتدعيم
ولو سلم عدم ضعفه فعلموا بما هو اصح منه وقد جاز من روايته مسلم الايم احتج بنفسها من وليها وهي اى الايم من الزوج لما بكر كانت او تيبا لغير
الولي في نفسها حتى سوى التزوج حتى احتج به منه اى من الولي كمنه نكاحا من غير اذن الولي هذا وقد يقال ان حتى الذي فيه المرأة احتج
بجواز ان يكون الرضا بالتزوج وهذا بنا في قول الشافعية فانهم يرون الاجاب على البكر البالغة في التزوج وبعض الشافعية يخصصونه بغير
البكر فير عليهم اعتراض التاويل البعيدة فتعقرو ويؤيد ذلك بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لاسناد النكاح الى المرأة والقول بان جهة الاسناد
وجود الاذن عنه والرضا به ارتكاب للتبؤ من غير دليل واركانا ليس اولى من ارتكابه في الحديث المذكور فاذا صحت مباشرة التزوج بحديث
مسلم واشارة قوله تعالى فلا بد اما التخصيص بالامة والصغيرة ونظائرهما وتخصيص العام ليس من الاحتمالات البعيدة فانه شأنك ذائع وقد عرفت
ان هذا التخصيص يقتضي غير واثم والالتاويل الاول الى البطالان وهو ايضاً شأنك واثم التاويل الذي ذكرنا وقال مطلع الاسرار الاليتية قدس
سره ان معنى الحديث الثاني في النكاح لمن عليه الولاية الابوي للنكاح وهو اعلم من المرأة النكحة ووليها زوج لا تاويل ثم انه لا بد للشافعية
من تخصيصه بنكاح المرأة ثم البكر منها فيلزم الحذف وتقرى على ان يفهم من الخلاف صحة نكاحها اذن وليها واسمها لا تقولون به فان النكاح عندكم
لا ينعقد بعبارة الشارح وقد يقال ان قيد من غير اذن لولي خرج من العادة فان العادة ان لا تنكح المرأة نفسها الا اذا لم يذن الولي ذلك ان تقول ان

شطوي الاثني عشر في حديث لا تكن الا بولي جواز الكحل المردة عن حفصة التي وانه مع انهم لا يقولون بدولو تنزلنا وسلكنا ان اسي من جليل
 قالان عن المعارض من ابن ميثون الكحل بيارات النساء اما اللازم منه ان اذن فت بدلو هذا عليهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يصيام لمن لم يمت
 الصيام من الليل رواه الترمذي وابوداود والتهذيب والبيهقي على الفقه اذ اشد به طلاق والكنافة فاعلموا انهم يرون فدية الميتة الا ان السائل
 بسلامة صيام شهر رمضان ولا يخل فانه يجوز فيه الميتة الى نصف النهار فبعد اى الحديث كما للز الذي لا يقيم الا بعد ميتة شريعة وان كان في ذلك
 لا بد ليعتق فدية الغنمية او ياله لانه اقرب وفيهم في العتق ايضاً وبقا بعدهم الاطلاق كينما كان مشاكساً او لو ان نفع الصيام شبه المال او لا يتم شراؤه
 من قتادون بالتصحيح في العام واجواب ان المعارض صح في الأصل عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت دخل علي النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 ذات يوم فقال هل عندك من ثمن قتال لا فقال فاني اذا صليت ثم انا ايوما آخرت فليسا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الىنا حين قال ارنيه لاني ارجو انما كان
 رواه مسلم هذا صحيح في الفدية في النهار في الأصل وهذا التاميم لو كان الصوم غير متجزئ ولم يكن صوم من النهار عبادة كالتسليم صاحب الهداية من
 الامام الشافعي رحمه الله ان صوم بعض النصارى ممن شرط الامساك من الغزوة فليسا فدية بحال فان النصارى في الأصل لا يمارعون صوم بعض اليوم
 من حين وجوب الفدية لاسن الاجتهاد فيكون تقدم الفدية على الصوم شرطاً في كل صيام لكن الامر غير خفي على نفسه ال اية فانه تعبد بالشرح
 ولا بد له من دليل فافهم وان المعارض صح في شهر رمضان حيث قال في التمهات بالردية للامال وفي يوم عاشوراء حين كان صومه واجباً
 قبل اقتراض صيام شهر رمضان ومن لم يكن اكل فليصم اما الاول فانه ذكر في الهداية ان بعد اشتداد الاعراب في وقت اللال قال صلى الله
 عليه وآله وسلم الا من كل فلا ياكل بقتية يومه ومن لم ياكل فليصم وهو نفس في جواز الفدية بالنهار لكن قال في فتح القدير بانه استحب وان في
 سنن الدارقطني كونه شهداً لا اعزالي بالليل فافهم ان الصوم في الفدية وبها واقعة اخرى لا يصحح دليلها لما نحن في صدقها والاشارة في فتح روى
 الشيخان عن سلمة بن الاكوع انه صلى الله عليه وآله وسلم على آله واصحابه وسلم امر جالساً من سلم ان اذن في الناس ان من اكل فليصم بقتية يومه ومن
 لم ياكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء وهذا يدل ولله الشكر على ان الصوم عاشوراء كان واجباً لان الامر لا وجوب وان الصوم الواجب يتأخر
 بنية في النهار كغيره منه توقف الامساك من الغفران فوي يقع عبادة وهو ما لا لا الذي هو نفس على كونها الصوم واجباً ما روى الشيخان
 من ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت كان يوم عاشوراء يوم يصومه قريش في اجمالية وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 يصومه فلما قدم المدينة صامه وامر بصيامه فلما فرض رمضان قال من تها صامه ومن ساء وتركه واذا وعيت ما تكونا عليك فله لك ان ساء
 ابن الجوزي وجوب هذا الصوم ليس في محله واذا ثبت صحة الفدية في النهار في صوم عاشوراء وشهر رمضان ايزم في النذر للمعصين لما ذكره
 معين والواجبات المعينة لا فرق فيما تقدم بق الا في المعصين من الواجب كالنذر المطلق والكنافة والقضاء ان اليوم لمن يصوم هذه الصيام
 فلا يتوقف الامساك في اول اليوم على نية ما عين له وهو النفل فعليه بالاوله جميعاً بقه لا يمكن فادلود بان لا نفسية لمن لم يمت الصيام
 من الليل بان لا يصام لمن لم يمت ان يكون صوماً من الليل وان كان الفدية بالنهار فخصاً بعد التناول العام بهذه الصيام والتحقيق ليس
 من التاويلات البعيدة وهو اولى من ابرار البعض مطلقاً كما فعل هو لا ثم حديث لا صوم لمن لم يمت الصيام ويوم من لم يمت الصيام
 ويوم من لم يمت الصيام من الليل فمكث في الرقع والوصل والصحة والفتن اما الاول فلانه في الحديث في المعصين من ساء من ساء من ساء
 عائشة الصديقة وحفصة رضي الله عنهما ورفعه عبد الله بن ابي بكر عن الزهرجى رفته عن المديني حفصة رضي الله عنهما لما الثاني فلا ياله
 الدارقطني فرفعه عبد الله بن عباد عن الفضل بهذا الاسناد وكلمته ثقات ونظر فيه البيهقي بان عبد الله بن عباد وغيره مشهورون يحيى بن ايوب

ليس بالقوي وهو من رآه وقال عبد الله بن عباد البصري بقلب الاخبار وقال روى عنه روح ابن الفرخ نسخة مرفوعة فليدونها مشافها
الكرام حيث قد رويوا حديث منوم عاشور النجج المتفق على الصحة وعلو الجارية ودلالة وعلو ابنها المختلف فيها واتفق القياس بهذا فينبغي ان يفرق
وبهذا حل قوله تعالى ولذي القربى في كريمة واعلموا ان ما غنمتم من شئ فان الله غنمه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبل
على الفقراء منهم لان المقصود سد حاجة المحتاج وليل الحال مع ان القرابة ربما يحيل سببا للاستحقاق مع التقى كشره فيا للثب عليه الله عليه وآله وصحبه
وسلم فبذلك العلة ملائمة بعموم الحكم وقد تركوا واولوا العلة محتملة واجيب بان ذلك ليس لما ذكرتم من العلة بل بقوله صلى الله عليه وسلم انه وجاه
وسلم ياتي ما شتم ان الله ذكره لكم او سلب الناس في الزكاة وعوض عنها خمس أسس المعوض عنه للفقير فكذا العوض فوجب تخصيصه قال الشيخ
ابن الهمام في فتح القدير لم يوجد لفظ العوض في كتب الحديث لكن الامر سهل لان ابن ابي حاتم رواه عن ابن عباس قال غنيت لكم عن غنائه
الا يدعي لان لكم خمس الخمس باليتيمكم وكيتيمكم وفيه اشارة الى المعوضه وقد ورد نص من امير المؤمنين عليه رضه الله عنه موقوف في العوضه بكونه
يرد عليه ان العوضه ان دل فانما يدل على الاحتصاص بالفقراء بالاشارة دون العبارة فلا يكون معارضا للنص القرآني فلا يصلح تخصيصا
مع ان هذا خبر الواحد وقد اصرتم على عدم جواز تخصيص عام الكتاب به فان هذا لم يخص بقاطع اصلا ولا يبعد ان يقال في دفع الثاني ان ذوى
القربى عام مخصوص لانه اخبر منه بنو نوفل وبنو عبد شمس ودخول بني المطلب وهم وبنو نوفل في القرابة سواء شتم فيه اشكال آخر ذكره الشيخ ابن
الهمام في فتح القدير هو ان هذا التعميم يدل على ان استحقاق خمس الخمس للفقراء منهم مع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وآله واصحابه وسلم
كان يعلو السماس ابن عبد المطلب ولم يكن هو فقيرا قط وقد صح عن اخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم انهم لم يعطوا ذوى القربى
من الصدقات اى الا خمس لا الزكاة مما صادفته لانه من مال الله تعالى لا من مالهم ولا انفقوا ذاك فلم يبقوا مصارف روى الامام ابو يوسف عن
الكلبى عن ابي صالح عن ابن ابي عباس ان خمس كان يقيم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على خمسة اسهم لله وللرسول سهم له
القربى سهم ولليتامى سهم وللمساكين سهم ولابن السبل سهم ثم قسم ابو بكر وعمر وثمان وعشرة اسهم لله وللقربى سهم وللمساكين سهم ولابن السبل سهم
لكن الكلبى ضليف عندنا لحدديث لكن الامر سهل لانه اعتد به رواية الطحاوى رحمه الله عن محمد بن اسحاق قال سالت ابا جعفر يعني محمد بن علي
فقلت لايت على ابن ابي طالب جين والى العراق وما ولى من والى من كيف صنع في سهم ذوى القربى فقال سلك به والله سبيل ابى بكر
وعمر فقلت كيف وانتم تقولون ما تقولون فقال والله ما كان اهل بيته ذوى القربى الا من رايه فقلت فامنعته قال كره والله ان يدعى بغيره
ابى بكر وعمر قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير فعلم من هذا ان اخلفاء الراشدين لم يعطوا والصحابه كلهم حاضرون ولم يترك عليهم احد فصار
اجماعا وقال وانما قال لشافعي ما قال لانه يري ان اهل البيت لم يوافقوه فلم يكن اجماعا واجاب عنه بان امير المؤمنين عليا بعد من ان
يحكم بما يراه باطلا كيف وفيه منع المستحق عن حقه وهو يرمى عن هذا ولو كان السبب في منع اهل البيت في بيع امهات الاولاد فعلم ان هذا من رايته هذا
وفيه نظر ظاهر او يجوز ان يكون عدم انكار الصحابة لانه كان بعد تقرر رايهم عليه ولا انكاره على احكامهم بعد تقرر الرأى والكلوت انما يكون
على الموافقة قبل تقرر المذهب اولانه انما عمل بهذا العمل باجازه صاحب الحق كما روى ابن المنذر عن امير المؤمنين عمر كان يرفعه الى الميزان
على فقال مرة له هذا نصيبكم اهل البيت من الخمس قد خلى ببعض المسلمين واشد ما حاجتهم فقلت نعم واما ما ذكره ان امير المؤمنين عليا بعد من
احكام بخلاف رايه فصحيح مسلم ولكن هذا يدل على ضعف هذه الرواية والاكتفاء بالباطل فيه لانه لا يوجب ان يكون رايه عدم الاعطاء ثم اورد
الشيخ عليه ان الآية لبيان المصارف فيجوز اعطاء وصفت دون نصف فيجوز ان يكون عدم اعطاء وخلفاء من هذا القبيل بشبهة حاجته فيهم

وهذا الذي في الشريعة قال: يرحم الله المتقين ثم يغير ما وضع ماله ويرد عليه ايتهم ان هذا النوع من الاعمال طمى طمينا كيف يدعى في الآية العامة
ثم فيه من آخرهم ان هذا البيان لو تم دل على استنساخ الآية لا تخفى من المعنى او هو لما ترى قائل فيه والذين صدقوا المعاني يستدل
بما روى عن الزناق وابن ابي شيبة وابن ابي حاتم عن قيس بن مسلم الجعفي قال سالت الحسن بن محمد بن علي بن ابي طالب بن الحسين
عن قول الله تعالى واطلبوا الله ما خسرتم من شيء فان الله غفار رحيم قال يا اخي قال في قوله تعالى واطلبوا الله فافعلوا به
رسول الله صلى الله عليه وسلم في دين السميع قال قائل سمع ذوى القربى لعزارة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قائل سمع ذوى القربى
القرابة عليه وسلم قال قائل سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال سمع الله عليه وسلم انكم جعلوا بين المؤمنين وبين الكافرين
سجدة بين يدي الله فكان ذلك من عقابته الى كبره ومنه ذى الصبح في الاجماع ولا يرد عليه ما يروى في قوله تعالى واطلبوا الله فافعلوا به
جاء الاجماع ليكرهوا ان يكون ظنهم انهم لا يردونهم انفسهم في قوله تعالى واطلبوا الله فافعلوا به
ابن ابي شيبة عن جبير بن مطعم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واطلبوا الله فافعلوا به
انما وعان ابن عباس حتى وثقنا عليه قلنا يا رسول الله هذا اخا لنا من بني اشر لا نكره فضله لكناك الذي وضعك الله به كنهم ايات اخا
من بني المطلب عليه وسلم وثقنا وانما نحن من غيرهم في واحدة في النسب فقال اخبرهم طمنا في اجماعنا في الاجماع وهذا السهم للبيعة
وقد اتى الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى واطلبوا الله فافعلوا به
ثم انما الذي في السهم من غيرهم في واحدة في النسب فقال اخبرهم طمنا في اجماعنا في الاجماع وهذا السهم للبيعة
واذا اذ دل الاجماع على السقوط لا يجوز له ان تكون عليه العلية كاستيفاءه لكم انفسهم فان قلت فمن لم يعطوا للبيعة او منهم من انهم لم يعطوا
بما لا يجمع وقد اتى الشيوخ ابو الحسن المكنى ابي عبد الله وهو الخوارزمي لا كما اتى من العلماء وحسب من اعادوا اصلا قلت لعل ذلك لا يجمع
لأنه انما يعطون كثره ما يشهدوا لا يجمع له على الله تعالى نعم على الاستقلال ومن هنا انزلت الف في الاجماع يا معاد اليه
عمر اير المؤمنين عليا من الحسن ذلك لان هذا الاعطاء لعله كان لا يفر لان امير المؤمنين عليا لم يكن له غنى فارما عن اهل البيت ودية من ائمة
الكلام في هذا المقام كمن يهديهم فيه كلام لان هذا الاعطاء احاديث لا يجمع من الآية انما يعطى على اهل البيت من قطعهم العام فلا يجمع
بما يجمعهم مع المؤمنين فان في هذا كذا بآشارة الى علية العلية حتى تبادر الى فهم ان الاعطاء للبيعة الى النهاية وتقل الاجماع بالتواتر
المعنى ظاهر ولا انا ان يقال ان هذا العام منصوص كما مر فعلا ظاهرا والاشبه ان هذا السهم غير سابق لغيره فيكون الاول مسافيا في الاجماع
والى الامام في العمل بالاعمال والآيات كما عليه الامام مالك وابنه تعالى اعلم بانكم ومنهم من كماله في الاعمال اى عمل الخفية كحل المسألة وكما
قول تعالى انما الصدقات للفقراء والآيات على بيان المعنى حتى يجوز الجرح الى معنى واحد من تلك الامانيات مع ان الامام ظاهر في ذلك
على بيان المعنى من قول من يهديهم من غيرهم في واحدة في النسب فقال اخبرهم طمنا في اجماعنا في الاجماع وهذا السهم للبيعة
الفرق او امتثالها لآية على معنى اجماعية فلا يعرف الى اقل من ثلثة ودفع ابن ابي حاتم ذلك بان السياق وهو لم يجمع في اهل البيت ومنهم من
الاجماع اذا عظمهم ويصلهم اليهم اذا استحوذوا بغيره في بيان المصروف قال تعالى في قوله الآية ومنهم من لم يجمع في اهل البيت ومنهم من
رضوا وان لم يعطوا انما اذا هم يعطون نزولت في المناقذين حيث قالوا اجنبت يا عليهم ان ما يحكم لا يعبد في القصة وبشيء ذلك وقال
وهو في قوله منهم في المجلس الشريف كما في صحيح البخاري فانزل الله تعالى هذه الآية للآية هم انهم فماتوا في الفسخ والاعطاء فماتوا

على ان النقص بيان المصنف ورد في شرح المختصر بان ذلك بحسب بيان الاستحقاق ايغز فانهم اذا كانوا مستحقين ملاكا فالعذر عنهم ليس في
 يد القاسمين اعطين فلما لم يلزم صلافا عن الظاهر فان قلت يبقى الامر في اعطاء الواحد من الامناف قلت لا يجوز عندكم ذلك قليلا ذلك
 المنز باطلا لكن ورد في بعض الروايات من كتب ابي ريث ان رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اعطى ابا سفيان ومعاوية ويزيد بن
 ابي سفيان من خاتم حنين فقلت ما قيل فانزل الله تعالى هذه الآية فالمنع بسبب اعطاء البعض وتركهم ودفع هذا الامر لا يكون الا ببيان
 المصارف لا ببيان الاستحقاق وهذا وجه وجهه لكن ظاهر عبارة ابن الحاجب ينوع عنه فتدبره اقول في اجواب مطالعنا لما افاد صدر الشريعة
 النور من مناف التمايك فان تلك كل فقير كل صدقة غير معقول للمصنف فان كل فقير يصلح مصرفا فلا بد من صرف اما للعلم والالام وضرب
 العموم ليعلم انهم التمايك بغير معين فانه اذا انصرف اللفظ عن العموم فاما ان يراه اخص ويكون المعنى ليس للصدقة ملكا بحسب التفسير
 منع كونه خلاف تدبيرهم من وجوب الاعطاء للتلميذ من كل منف تلك بغير معين او يكون الجمعية مقصودة كما في النكاح ونحو كونه صرفا للام
 عن الحقيقة اي تلك بغير معين وهو اي التمايك بغير معين لم يرد في الشرع فصرف اللام الى المصنف هو الوجه لانه لا يكون ما هو المراد
 واجاب في فتح القاري بوجه آخر هو ان كون اللام ظاهرا في الملك وموضعه عالمه منوع وانما اللام للاقتصاص اعلم من ان يكون على سبيل
 الملك او غيره فاعلم على خصوص الملك حمل على غير الظاهر من غير دليل فخرج الجهد ورتبه في هذا وقال في التحرير لاريس في فصل رسول الله
 صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم خلاف قول الشافعية وهو الصرف الى ثلثه من كل خنف حيث قسم النسيئة التي بعثت بها معاوية من وعلم
 البيهقي في المولدة فقط كما نقل الشيخ ابن الهمام في فتح القاري عن ابي عبيدة في كتاب الاموال ثم اكد مال آخر فجعله في صنف القاريين وفي فتح
 قال ابي جعفر ابن الجارقي حين اتاه وقد تحمل جباله فمضى ما تانيا الصدقة فنام كرها وفي حديث سلمة ابن ابي الجهم اليه انه امر له بصدقة فمضى
 وذكر في فتح القاري اثار كثيرة عن كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين واذا ثبت على رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم
 وعمل اصحابه في هذا النمط علم ان المراد ببيان المصنف فليس من التاديات النسيئة في شيء فافهم منها قوله في قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم
 لغيلان في فتح الغين المحجزة وسكون التمامية ابن سلمة في فتح السنين واللام وابن غيلان خطأ من ابن الحاجب واما حاله في قوله صلى الله عليه وسلم
 النساء والذين منعه قوله صلى الله عليه وسلم اسكوا ربا وفاق سائرهم وقوله قوله صلى الله عليه وسلم اي اسكوا ربا وفاق سائرهم وقوله قوله صلى الله عليه وسلم
 معا واما اسكوا الاوائل منهم في صورة التعاقب واما حديث رواد الترمذي وابن ماجه وابن حبان وصححه ووجه البعد قوله فانه يعبدان بخلاف
 ساه صلى الله عليه وآله وسلم في ابانة الاحكام بكلام خال عن الاخلاق مثله اي مثل غيلان متعب والاسلام ايجال بالاحكام بمثله اي مثل هذا
 الكلام الذي يفتي الملقن مع انه المتعلق بتجديد النكاح لانه ولا من غيره ولو وقع لنقل وهذا وجه آخر للبعد اقول في دفع البعد الاخير التجديد للنكاح
 فرع المعية في تزويج الزائدة على الاربع ولعلمهم بفتح الاما واد لا يجيب نقل لادور ولو سلم فليس فيه توخر الزواحي على نقله فان قلت فانه تم
 احييت بالنار وقلت لابل نقول ان كان الواقع هناك هذا النادر خالنا ويل كذا والافكذا وانما هو ولو تيقنا الشق الاول وقد يقال لا بد لهم
 من حمل المتيقن في الاسلام على المعية الآتية وحمل المعية في المعية الآتية كما فهمت بالية الشافعية رخصة الله تعالى لان التعاقب في الاسلام
 كالا زنا وعنده في التفرق فيمنع نكاح الزوجة ان اسلمت بعده ولو باق من ساعته وكذا النكاح زوجة اسلمت بعد اسلام اخرى بعيد
 محض اي فرج الشينع بالبعد فقهرى ثم يشبه ذلك الثاني ولما وليهم في قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم في الخبر الذي في الحال انه اسلم على ختين
 اسكوا ايها شئت رواد الترمذي لكن لم يلفظ آخر اي اسكوا ايها شئت بتجديد النكاح بناء على صلى الله عليه وآله وسلم تبرز وجهها تعالى

محمدة لا تخفى على الله ولا يجهلها الا ما اصابه من الناس من ظن ان التحريم المنع في الاماكن مثل الجوارح والاعضاء هو من فائدة اصل
 فيه وصفت العين بمجاز وهذا غلط عظيم التحريم هو الذي لا يغيره الا ما اصابه من الناس من ظن ان التحريم هو من فائدة اصل
 كون الحكم قاطبا لا كالحكم في غيره فان كان في غيره لم يكن في غيره فان كان في غيره لم يكن في غيره فان كان في غيره لم يكن في غيره
 من هذا الوجه ليقا لم يحل في كل ما لم يحل في غيره فان كان في غيره لم يكن في غيره فان كان في غيره لم يكن في غيره
 محارم الله في غيره فان كان في غيره لم يكن في غيره فان كان في غيره لم يكن في غيره فان كان في غيره لم يكن في غيره
 بيان سبب الدليل من الحقيقة الى الجواز وانما هو في كل ما لم يحل في غيره فان كان في غيره لم يكن في غيره فان كان في غيره لم يكن في غيره
 الفعل فيصير حقيقة عرفية واليه اشار المصنف بقوله ثم قول الحقيقة ان التوكيد حقيقة عرفية لا تخفى على الله ولا يجهلها الا ما اصابه من الناس من ظن ان التحريم هو من فائدة اصل
 يجهل من بل بقي في ضرورة الاصل لان هذا الدعوى دعوى من غير حقيقة من ان النقل خلاف الاصل لا يصلح اليه الا بالبرهان ثم ان التوكيد حقيقة
 شرعية وبذلك لا يخفى فان الامام في الاسلام لا يرى الحقيقة الشرعية فقد بان لك ان هؤلاء العالمين يخرجون كلامهم من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
 بالذي فيه والذين في شعبة منكم لا يؤمنون الا بالذي فيه والذين في شعبة منكم لا يؤمنون الا بالذي فيه والذين في شعبة منكم لا يؤمنون الا بالذي فيه
 عليه السلام في شعبة منكم لا يؤمنون الا بالذي فيه والذين في شعبة منكم لا يؤمنون الا بالذي فيه والذين في شعبة منكم لا يؤمنون الا بالذي فيه
 فتنه حرمه بالغير منع ومنه حرمه بالغير منع ومنه حرمه بالغير منع ومنه حرمه بالغير منع ومنه حرمه بالغير منع ومنه حرمه بالغير منع
 واللفظ حقيقة فيه ولا يمنع الفعل بطريق الضرور وجوز مطلق الامر بالابدية والذي قدس سره ان يكون هذا التحريم كناية عن تحريم الفعل على ما
 وبه واوكد طريقه وهذا لا يجوز فيه بل هو الحق الصريح الواجب القبول ثم ليجب هنا ايراد ما اول ان قوله ان التحريم المنع الى الاعيان مجاز في
 ان يجوز في التحريم وليس هو لا يقولون بل انما يقولون بالتحريم في الاعيان او الاضافات والثاني قوله انما ان يحل مجازا ليس بشرع وانما هو
 فيه فان المجازية انما يستلزم كون الفعل محرما او ما كونه مشروعا ما يصدق كماله وبما ان الايراد ان من ذكر ان في شرح الشيخ الهادي قدس سره الثالث
 ان طاهر القول مشعر بان هؤلاء الثقاتين قالوا بل هو المشروعية بالنظر الى الاصل وليس كذلك بذا فلا بد من تقرير كلامه قدس سره وليظهر
 لك حقيقة الحال فتقول قد علمت ان التحريم لغت المنع ومن لوازمه منع الشارع استحسانا للمنع بالمثل والخلق في عرف اهل الشرع من المسلمين
 بذا وشاع كذا مجاز في الاصل قد علمت ان التحريم لغت المنع ومن لوازمه منع الشارع استحسانا للمنع بالمثل والخلق في عرف اهل الشرع من المسلمين
 او بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله العقاب وعبر عنه بانه مجاز عما هو منه الفعل كونه مجازا عنه واذا كان التحريم هو هذا الجواز والنفذ بهذين مجازا
 ايضا لان المعنى لا يوصف به فان في الاول هذا غلط لان هذا العبارة لا تفيده التحريم المعين فليصح نفي التحريم عن التحريم المعين ان يقال العين ليس بها
 ومعنى كون المعنى من الجازة حقيقة بل المعين محرم ومنوع عن الفعل بمعنى انه ليس قابلا لتوقع الفعل فيه بشرعا فيكون منه منع الفعل فاقترع المعين مقام منع
 الفعل لغيره منه في الوجه المذكور باعتبار الضرور كما هو الظاهر ولو بطريق الكناية كما قال الشيخ الهادي وما جعله مجازا عن تحريم الفعل كونه مستحقا للعقاب
 فهو بيان كونه مشروعا ما يصدق كماله وبما ان الايراد ان من ذكر ان في شرح الشيخ الهادي قدس سره الثالث
 باصناف فساد بومنة ليس المقصود انهم قالوا بل بل من غير علم فانهم قالوا بل بل من غير علم فانهم قالوا بل بل من غير علم فانهم قالوا بل بل من غير علم
 لفعل شرعا من حرمة الفعل فيمكن ان الفساد لا يحل لوصف كماله المشروعية باصناف فساد بومنة ليس المقصود انهم قالوا بل بل من غير علم فانهم قالوا بل بل من غير علم
 لفظه وقد ظهر ان من ادعى الظاهر في العلم لا يبلغه في العلم مع الاعيان ما يخطئ فينبغي التعرف في سائر كلامه من فتن الله سبحانه في قوله من يشاء الله

بالحق

والمفعول العظيم ثم اورد عليه التقسيم بان الحركات من النساء فان التحريم باقتدار العطف معا في مع انه لم يخرج عن الجمالية حتى يتبين ما سيجي
للنفي وجوابه ان الحركات وصف مشتق فانما كانت التحريم يكون حال قيام الكبد كما هو المتعارف في العرف فيفيد خروج الحركات حال كونها حركات
من جملة النكح فانه على ان التحرك في بعض هو اولى من لا يفتح فافهم مسئلة الاجمال في نحو قوله تعالى وسموا برؤسكم اسي في المسح المتعدي بالباء
وليس في كل فعل نسب الى العمل بالباء كما توهم خلافا لبعض الخفية ونعم صاحب الهادي لنا اولا لما اقول لو كان القول المذکور مجازا لوقع التوقف في الصحابة ولو دفع
تعلق التوقف لانه ما يتفرق الدواعي لان كل احد يحتاج اليه لان امر الوفاء واهم يتلوه به كل احد وفيه نظر طاهر فان حكم الوضوء كان يعرفه كل من قبل نزول هذه
الآية وانما هي مقرر لان الوضوء فرضت بكلمة والآية دلت على انها كانت مجازية لتعيين المراد بالعلم السابق ولا يلزم التوقف فضلا عن ان نقل ولو قرى ان انشائها
لو كانت مجازية لوقع التوقف ونقل وجهه من امثلة الحكم السبع واثرة المناقشة بعدم توفر الدواعي في غيره الوضوء فندبر ولنا ثانيا ان لم يطرأ
عرف يصح اطلاقه على بعض افعال الكل لان الامل في اهل المناسبات المتعلق افادة تعلقه بكلمة واذا افاد لكل فلا اجمال قول للملازمة ممنوعة للبا
يلغى لا تكلم ان عدم طريان العرف افاد مسح لكل وانما يلزم لو كان التعدي بنفذه اذا كان بحرف الباء فلا يلزم قد كان وهذا لا يضر في المصطلح فان
الآية مطلقة لا محالة لان يقال فادعه رخصنا ما يجوز لا عند تعدي المسح بالباء عند انحصار فافادة الاستيعاب والاطلاق كلاهما ممنوعان ثم قد انما يتوهم ان
الباء للمصلحة واما اذا كان للاتصاف وهو يصدق بمسح اسي جز كان من اجزاء الارس فلا يفيده لكل وربما يمنع افادة لكل عند التعدي بنفذه فان امسأ
المفعول بالبناء فيقتضي تعلق الفعل سواء استوعب لانه خصوص بعض الافعال فيقتضي الاستيعاب لكن هذا خلاف متصورات اجماعهم ثم هو ايضا لا يضر المتصور
اسله فقل وان طرأ عرف كذلك افاد المعنى اسي مطلقا اسي يعني كان فلا اجمال فيه فان قلت اذا حمل الشك من غير ترجيح لزوم الاجمال قلت هذا
الشك ان زعمنا ان معنى ان مسح التكرير للكل فينبأ به ان لا يطرأ عرف فمن زعم انه لم يطرأ يفهم موقوفة ومن زعم انه طرأ فيفهم حسب العرف فلا اجمال
وانما الشك في طريان العرف وهو يدفع بالاستدلال ان يحمل بالاحتجاجة لا وجهها لاجمال بل يدفع بالنظر في الامارات ولو استدلل بان الباء حقيقة في
الاتصاف فيحمل عليه فالمعنى للاتصاف المسح وهو يصدق بمسح لكل والبعض هو الاطلاق فلا اجمال لكان اولى ولغني والاحتجاج الى هذا التطويل طرأ ان
يبين ان الحق في الشك في ما هو فعال ثم ادعى الامام مالك والشافعي ابو بكر وابن حنبل في النجاة عدم العرف وادعوا مسح الكل في الوضوء وادعى الامام الشافعي حيدرجا
وابو حنبلين المعنويان ثبوت في مسحت يدعي بالمندل لانه يفيد مسح اليد عن المندل ورفا وجوب مسح بعض الارس والوشعة والخنجر في لفظ الادعاء من الاشارة
الى ان الارس في كلا الطرفين ابيتي تم تسليمه فمسح بعض المندل بل المندل مطلقا واما انهم لم البعض فمن خارج هو ان لا يمسح بالكل عادة لكن لما كان هذا
غير صادر كثير لم يذكره المفسر فقال لولم لا انضمام فلانه اسي المندل لانه المسح فلا يلزم تضييعا بها بجلا في مسحت يوجهي فيضاهي بالوجه والامل لا يفيد البعضية فالبعضية
انما يفهم في خصوص ما دخل في فاعلمت الباء لتبعض فيضاهي البعضية لغة قال اما الباء لتبعض فيضاهي البعضية من اللغة كما وان قال به طائفة من المتأخرين من اهل
اللغة ونقل عن الامام الشافعي قول الامام المسح لغة لتبعض كل نفس لكل فلزم التبعض لغة من لفظ المسح اضعف فان مسح ليس الا اصابة واما البعضية او
الكلمية فلا يفهم الا من التركيب كالنفس بعينه فان حال المفعول غير معتبر في مفهوم الفعل ولو صح هذا لكان المسح كل اسما كمالا او غير من حقيقة اقول اذا كان قوله
كما ذكرنا فكل الام الشافعية في ثبات البعضية مفسر لانهم يدعون بارة العرف واخرى اللغة فبارة في لفظ المسح وبارة في التركيب فافهم ثم اعلم ان الحق ان الباء
للاتصاف وهو يصدق بالاصابة بالارس عمن ان يكون لبعض اربا كلفا لفرق نفس المسح بالارس مطلقا مسح لكل وبعضه من افراد فباي التي اتى بالفرض وكيف
متمثلا فان اراد الشافعية مسح بعض هذا القدر فالكلام صاف والى راد البعضية المتطابقة للكلمية كما يدل عليه الاستدلال بكون الباء لتبعض فيكون
الاتصال في مسح اهل البعض فيكون الباقي فلهذا ومنه فلا يخاف عن كره وانما ثبت لو ثبت الباء لتبعضية ودونه فخطا القادر هذا فيثبت ان يثبت هذا المقام

وقيل - لا يصح الاتصال بمثلان المسح هو الاتصال بالمكان الباء للكان المعنى الحقوا اليكم لمصق بالاس بل ابا لمصلة ونعمل متعديا او للتعدية
 على كلا التقديرين يتعلق الفعل بالمفعول ان يقتضيه الاستيعاب فانظروا في سبيل ذلك والانه يستفاد من الاس مطلقا كما نحن وكلان نقول ان
 كون الباء الاتصال لا يقتضيه حتمه تصديرا بل ليدل على ان الاتصال لا يقتضيه كمالا ولا اضافة بمعنى اللام فانه لا يصح في كونه ان يمتد
 بل معناه ان الافادة لا تقتضي لذي وهو لول اللام فاصح ان يراد اللام فيه كذا في قوله المليون قالوا يا ابا الا واذل لعل اخذ حكمها من عدم الاستيعاب
 وانما كان حكم الآلة عدم الاستيعاب لان الآلة مقدرة قبل الآلة فلا يقتضيه استيعاب نفسها كذا لعل ياد به بعض من غير استيعاب وهو اي تدرك لعل
 فكان بخلافه لا لعل فانه انهم لانفسهم الباء في العمل والآلة وفيه كذا في امثلية ووجه ان المستدل لم يدع كون الباء والآلة بل مقتضاه ان العمل
 في الباء ان يخلو لوسايل والآلات ولا يستوجب الآلات فاذا دخل لعل يشابه الآلة فاعز ذلك فلا يستوجب فلهذا البعدية وبعض مجبول وهو العمل فاعلم
 في الجواب ان يقال ان غاية ما زعم من شبه الآلة عدم اقتضائها الاستيعاب بل قد اشترطت كمالا في كل واحد وهو مطلق فلا مجال ولو سلم انه لازم بعقدية لكن
 ان يكون ذلك البعض مطلقا لا معينا فهو لانهم قد ادعى ما استدلل به على الاجمال بالاستدلال بمصدر الشرعية وان المسح اذا تعدى الى العمل يقتضيه استيعابه
 دون الآلة المبدولة للبار والعكس في القلب كنهنا قد تعدى الى العمل بالباء فيكون متديا الى الآلة فيقتضيه استيعابه دون استيعاب العمل فان الآلة
 لا يستوجب العمل فالبعض هو المبدأ ثم ليس هذا البعض مطلقا وانما قد ادعى المسح في ضمن فعل الوجه لغيره بعض شعر اليا من مسوما التبة ولا يتعدى بالآلة
 بل هذا قد تضمن وهو مجبول فلهذا الاجمال وفيه نظر من وجه الادلان فلان عدم استيعاب الآلة لا يستلزم التبعيض فموجز استيعاب الكل لمراد الآلة
 هذا فيفترس ان من قبيل المراتفات المنطقية فان الآلة لا يستوجب العمل فاليوم استيعاب الكل فاما ان يراد المطلق اشغال الكل فبعض فليزعم ان
 المسح في ضمن فعل الوجه او قد تضمن وهو مجبول وانما يتبين فانه لا يزعم من عدم التادى في ضمن فعل الوجه عدم وجوب قصدية فمجرد ان يكون مسح البعض
 واجبا امالة استغناء لا يلحظه فلا يتعدى فعل الوجه وبذا ينبغي على ان الواجب في اعتناء الوضوء فسلها وسماها لتعد ولو وقع الماء على الافشاء
 عند قصد غسل عضو آخر لم يجز وهو من غير اعتناء وانما التايلان عدم التادى في ضمن فعل الوجه لغرضية الترتيب عند انهم لا يعدم الاجتهاد والمسح غير
 كذا في التلويع ولعله لئلا فيصعب التسمية وقال لو كان الغرض البعض التادى به عند من لا يريه الترتيب فغرضه لا يتبادر الى ذهنه فانه
 وهذا غير واثق فان القول بعدم التادى مع عدم وجوب الترتيب انما معد من الخفية وانهم يقول بخلافه فلا دليل وليس هناك
 اجماع حتى يستدل فافهم ثم ان قائل الاجمال قالوا بين هذا الاجمال بادى مسح اصله الله عليه واله واما معناه فليس على ناصية
 درو في رواية مسلم بن الحجاج فان قيل هذا لا يقتضي المسح الى العمل بالباء قلت قد بان لك من اقتضاه مصدره ان مقتضى ان عدم
 الاستيعاب لعدم استيعاب الآلة وهنا استيعاب الآلة ممكن وبان لا يثبت ان الاجمال مخصوص بهذه الآية وسنة فتح الصدر من هذا
 الاجمال برواية الى داود عن انس رايته رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ وعليه عمامة قلبيته فاذا قل بيده تحت
 العمامة فمسح مع راسه بهذه كلها سؤفة على انها فيفيد استيعاب الناصية والمقدم ويرى على الكل ان الوضوء قد تمت في
 كذا وهذه الآية مقررة بحكم المعلوم سابقا فهو مبين ببيان سابق فلا يصح هذه الروايات للبيان فافهم ثم لما ابطال الاجمال اراد ان
 يشير الى ما نقل من شمس الأئمة في اثبات اقتراض مسح راس من غير توقف على الاجمال فقال وما قيل انه يقتضيه استيعابه
 ما تعدى الى المسح بقية واذ قد تعدى هذا الى العمل بالباء فلهذا تعدى الى الآلة بقية فلهذا استيعاب المسح اذ هو الآلة وقد را
 ربح الراس غالبا فيقتضيه من هو فلا اجمال ولا اطلاق للمسح كذا في كل جسد وانما الاطلاق للمسح المستوجب ليس

لمزيد فليس عليه وعلى هذا فالنفس بقدر البهيم لا يربح الا تخميناً ورد الشيخ ابن الحامص من فتح القدير انه لم يزم صيغة ان لا يقتضي خبره ولا ما على المراد
 من غير امر اريدوا حكم خلاف ذلك ولا يجوز ان يقال الاجزاء بدلالة النفس فان المقصود من امر اريد البتة ويدخل ليل الى الدرس
 وقد وصل من هنا من غير امر شتم لنا كلام آخر هو ان الفعل هنا منزلة الا لازم وليس المفعول مقدراً في تلكم الكلام وانما فيهم الآلة بهم وجوب
 من غير آلة فلا يتبر الا بما هو آلة تسمى به الصاق المسح بالراس واما الاستيعاب فامر زائد لا يستدعي الكلام فلا يستدعي هذا استيعاباً بل يتم بوقوع الفعل
 في أنفسهم وعلى المسح اليه فبادر استيعاباً على ما هو المشهور واذا ليس فليس فانهم والاتفاق ان قول مشائخنا هنا شكل لا فيهم اشارة عقولنا وانظر
 بالنظر الى الدليل وجوب مطلق المسح المطلق بالراس سواء كان على الكل او البعض اى بعض كان فانهم سلموا لاجمال في مثل قوله صلى الله عليه
 وآله واصحابه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان اى فيما رفع الشئ ولم يرفع نفسه خلافاً لابي حنيفة وعنه البصريين المعتزليين لما اختلفوا
 في مثله قبل الترخيص ثم اخرج رفع العقوبة قبل ما يجوز ان الشئ بعقوبة او التقدير وهو المراد منها فان قيل ليس الضمان واجبا كما في القتل وتلف المال سواء
 قال وليس الضمان عقوبة الا اثرى بحسب ما على البصير مع انه ليس محل العقوبة بل هو جبر المال المعبون والاشان كما لاك واما وجوب الكفارة
 فليس كذلك التثبت والاحتياط الواجب ولو سلم انه عقوبة فتختص الزمان عن عموم العقوبة لعل المجلون قالوا الا انما هنا متعين لعدم ارتكابه
 نفس الخطأ والاحتمال شك في رفع العقوبة ورفع الضمان ورفع الصحة ولا معين فقيس الاجمال قلنا لا نسلم انه لا معين بل المعروف معين فانهم
 سلموا لاجمال في نسخة قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صلوة الا بطور اى فيما لقي الحقيقة الشرعية ولم يتف وجوه كحسب خلافاً للقاضي ابي بكر
 من الشافعية لما ان ثبتت عرف الشرع في الصيغ منها ففي المسمى الشرعي متعين بالارادة لانه امكن حقيقة فلا يترك الما بيعت فلا اجمال الا
 اذ اول دليل من خارج على ان الحقيقة الشرعية موجودة ولم يتف شئ من اركانه وشرايطه فحمل على نفي الكمال نحو الصلوة لمن لم يقر اللفظة
 الكتابية رواه الشيخان فانه دل عليه قوله تعالى فاقر واما تيسر من القرآن واقر فاما تيسر من القرآن في حديث بطور اى رواه البخاري ومسلم
 عند تعليم الصلوة لاجرا اى حين لم يعدل اركان الصلوة والا اى وان لم تثبت عرف الشارع في الصيغ منها فان ثبتت فيه عرف اللغة وهو
 نفي الفائدة مثل الكلام الا ما افاد فهو المتعين بالارادة فلا اجمال ايضا ولو قدر ان تفاهما اى اتفقا في العرف الشرعي واللغوي لم يزم تقدير
 الصيغة اى لا صلوة صحيحة الا بالاطور ولا بقدر الكمال لانه اى نفي الصيغة اقرب الى نفي الذات من تقدير الكمال والمجاز اقرب الى حقيقة
 انلى فان ما لا يصح كالحرم فان قلت فيه اثبات اللغة بالترجيح والرى قال وهذا ليس اثبات اللغة بالترجيح والرى بل هذا ترجيح
 الارادة لبعض المجازات المحتملة بالعرف في مثله اى فيما اقر والمجازات قال مطلق الاسرار الالهية والذمى قدس سره ونفى الصيغة راجع الى
 نفي الفائدة وهي في الشرعيات الصيغة كما لا يخفى ففي الصيغة اى على مقتضى عرف اللغة فانهم المجلون قالوا العرف شرعاً في مختلف في الكمال
 والصيغة فانه تارة لطبق على الكمال وتارة على الصيغة فكان مشتركاً في شرعيه ولا معين فالاجمال قلنا لا استواء في الاطلاقين بل نفي
 الصيغة راجع ولذا لا يصرف الى الكمال في خصوصيات الموارد والدليل خارج وفعلى حصول الحقيقة يحمل على نفي الذات وهو حقيقة
 كما استدل للاطلاقين اقول المحصم يدعى لحد والعرف شرعاً في الكمال والصيغة فالله اذمة الاولى في دليل المختار به قوله ان
 ثبت فيه عرف اللغة تعين ممنوعة من زعمه تامل فانه يدفع بالاستقراء سلم لاجمال في اليد والقطع فلما اجمال في قوله لانه
 السارق والساوقة فاقطعوا ايديهما احاصل انه لا اجمال فيه باعتبار صرف ذاته في نفسه وهو مشروط بقليلة قالوا نعم فيما اجمال
 فنعم في الآية اجمال من جهة انها اليد لانه للكل الى المنكسب ليجوز قوله لم بعض اليد والقطع للابا بانه ومنه سمي اليقين قطعاً لانه يبين خبر

في العلم ليعتبر انما الجرح انما هو اليه لكل الى المنكس والى الكسح والقطع لما بانه واجب ح والاصل حقيقة فيكون مشتركة ولا قرينة فلزم الاجمال فتفتا
 - اما جاز في الاثنين البعيد في الكسح والقطع في الجرح فتساو في الاولين ولا تسلم اصالة حقيقة ما ذكره من الاشتراك والحقيقة والجواز في الجرح
 كل من الجواز والحق فيمنع الاشتراك والتساوي والجواز والاجمال على احتمال واحد وان اثنين لان الدلائل بين الحقيقة والجواز لم يعمد منه اى من الجرح
 وكذا الدلائل بين فرضي المتواطى في عدم اى عدم الاجمال باخلاق وهو المطلوب واجب او لا كما في الحقيقة بانه اثبات بالترجيح وهو منى عندنا قبل قد
 لقاء الساتر من بالقبول وهو ليس بمتبني لان المطلوب هنا في الاجمال وهو ليس من الغوايل بل لازم الكلام بالوقوف على انه فلا يكون اثبات اللغث
 بالترجيح انهم لو قيل لعدم الاشتراك لرجحان عدم الاجمال بان احتمال الاشتراك احتمال واحد مخرج عند الاحتمالين لتوجه الجواب فتدبر وجوبنا يا ابراهيم
 ان لا يكون مجمل اصلا اذ فان كل مجمل يجري فيه انه يحتمل الاشتراك والتساوي والحقيقة والجواز بالاجمال على الاثنين بل على الاول عدم الاجمال بل على الثاني
 وروى ان ذلك اى الاستدلال بوجوب عدم الاجمال في الجرح على الاول والى على الاجمال في انما ثبت الاجمال بدليل فلا يستدل بذلك على عدمه فان
 لا اعتبار لما عندنا من النية فانهم واجب بالثبات في التحريم في الاجمال على تقدير المتواطى منى فلو كان عدم الاجمال في الجرح في اعادة القدر المشترك
 وضع باراء المتواطى لا يقيد برفان الاطلاق فتختلف اجماعا ولا يقطع اليه من اى موضع كان
 بالنظر الى النفس معروضات التركيب كما دل عليه عندكم سلكه كيف والا فاما نزاع في اجمال
 واحكامه وسلم فلا تغفل واجب بالبعاب ان كثرة الاحتمال لا يلزم الاغلبة بل كثرة الافراد فتنبه على ان احتمال لا يكون معلوما ما تفرقة على احتمالين
 وفيه انما يمكن ذلك ان الاشتراك اقل افرادا بالنسبة الى المتواطى والحقيقة والجواز في الجرح والبرهان في عدم الاجمال في الجرح في الجرح
 فتدبر مسئلة اذا تساوى الاطلاق لفظا لفظا لمعنيين فهو ليس مجمل كالدالة على الجواز مع النفس وعند الجمهور مجمل واختاره ابن الجوزي في الجرح
 لا يوجب تحليلك ان تحريم مجمل النسخ مشكل لانه ان اريد بالتساوى في الاطلاقين بحيث يكون كل من الواحد والاثنين عن انهما والقرينة شبا
 فالاجمال بدوي ولا يسيل الى الكاره فان ما جله يرجع الى ان المشترك بين من واحد والاثنين مجمل ولا يلزم لعاقل الكاره بل انما قدح في تفسيره لتساوي
 في معنى او معنيين بل هذا الحكم عند التساوى سواء كان في معنى ومعنى ومعنيين وان اريد بالتساوى في نفس الاطلاق سواء رتبنا بالبعيد
 اولها فالاجمال قل لا يقول به عاقل كيف رتبنا الا كان يقال لفظا لفظا لمعنيين وان كان احدهما مقبولا بل هو مجمل ام لا ثم انه لا فائدة في انما
 على هذا الصنف فان النزاع بين الفريقين لفظا فمن قال بالاجمال انما الاول من معنى التساوى كما يفتح عند وليد من نفس كما يدل عليه لانه
 لنا الاحتمال ثلث من الاشتراك والتساوي والحقيقة والجواز والاجمال على الاول فقط دون الاثنين من عدمه فليس بهذا انما يتم لو كان بين الواحد
 او الاثنين قد مشترك وهذا غير ظاهر كلياً وان وجد في المثال المضرب ولنا انما هذا اللفظ والبرهان الجواز والاشتراك الجواز في الجرح على مجازية افعال
 فيه من الواحد والاثنين فالاجمال لا يحتمل على الحقيقة عند عدم القرينة وعلى الجواز عندنا فان قلت بهذا انما يتم لو كان كونه حقيقة في احد باعلا
 فليس في الامارات عند التردد في العلم الحقيقة والتردد في الحقيقة ليس من الاجمال في شيء فانهم ولنا انما اسحقنا لفظا واحد فليكن
 في الواحد حقيقة وفي الاثنين مجاز كيف وضع المفرد لم يوجد الاثنين وهذا انما يتم لو كان تحريم المسئلة في استعمال اللفظ الواحد والاثنين مجاز
 اثنان واما لو كانت في اللفظ يستعمل لفظا والمعنيين بحيث يكون للعدد المشترك بينهما فيهما لاننا من جازية افعال واحد رلان وجهه ولفظا مستعمل
 في الاثنين استعمال لفظا في غير استعماله فلا فائدة في مسئلة يكون موضوعها في الاكثر مشكوك الوجود والمثال المذكور انما غير متطبق فلا يتم اصلا
 فانهم لم يذهبوا الى ان عدم الاجمال اكثر فيكون ارجح ولا يتم الا اذا اريد بالتساوى المعنى الثاني والا فالتظنة لا يعارض المات

وترجيح ارادة المعنيين بكثرة الفائدة فينبأ الاستدلال به على نفي الاجمال ليس فيه اثبات الوضع حتى يرد عليه انه اثبات اللغة بالترجيح وهو منهي عنه
 كما ظن في المختصر بل اثبات الارادة بالترجيح ولا ينبغي عنه كنه مدفوع بان المنظمة لا يعارض المانع وما ذكره لفيد منظمة ارادة المعنيين بمبرج كثره
 الفائدة ومنهنا غلبته وجود احتمالين بمعنى واحد و ارادة من اللفظ المفرد موجودة غالباً فتدبر الجملة قالوا اللفظ المذكور يستعمل لهما وليس احدهما طاهر و
 كونه اهما مع عدم ظهور واحد منهما هو معنى المحمل فهذا يشهدك الى انهم ارادوا التساوي بالمعنى مع لا يتوجه قوله اقول عدم ظهور واحد منهما ممنوع فان عدم ههنا
 لعدم العلم بالحقيقة لا يكون كل منهما حقيقة فليزم عدم الظهور فعلياً بالنظر في الامارات فافهم مسئلة كلامهم لم يحمل ان بيان اللغة وبيان الحكم شرعي
 فمن الشارع اى فحال كونه صادرا من الشارع ليس يحمل بل يحمل على بيان الحكم نحو قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم الاثنان فافهم ما جماعته فانه
 مستعمل لبيان ان الجماعة موضوعه للاثنين فافهم ما جماعته الصلوة وجماعة السفر فتعقد بالاثنتين فافهم ما جماعته لقرئ الاحكام الشرعية
 لا تعريف الموضوعات اللغوية لان الشارع انما بعثنا وديا الى احكام الله ليحصل السعادة الابدية ونفقه يريج بيان الحكم فلا اجمال المحملون قالوا لعلهم
 اى لبيان اللغة والحكم ولا يعرف لاحدهما وهو المحمل فلنا لا يسلم انه لا يعرف بل عرفه معرف لبيان الحكم فافهم مسئلة لفظه حقيقة شرعية بان يوضع
 المعنى في الشرع كما اختار المصنف لما قالوا يستعمل مجازا فغلب وسجرح حقيقة اللغوية كما عليه محققوا اصحابنا ومعنى لغوي كالنكاح للعقد شرعا
 باحد الزوجين المذكورين والوطي لغة اذا صدر من الشارع ولم يعلم مصطلح الخطاب واما اذا علم مصطلح الخطاب بقضية فتيقن المراد فلا
 سجال لتوهم الاجمال فلما تاتي في الخلاف الذي اصد ذكره والنتيجة ان الشرع في الاثبات كقوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اني اذا صلصم
 رواه مسلم في حديث طويل قد مر وللشرع في اللغة ايضا كنه صوم يوم اخر وقد تقدم وكذا في النسخ نحو لاصلوة الا بطهور قال القاضي كلب
 اللفظ محمل فنبأ اى في الاثبات واللفظ وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن الغزالي قدس سره واذنا فاما اذ قد من المعرفة بهذا اللفظ ظاهر
 في الشرع في الاثبات وفي اللغة محمل ولعل لفظ يكون على هذا المنوال وراجع الى رابع المذاهب لتقديم منهم الامدى بهذا اللفظ ظاهر
 في الاثبات في الشرع وليس محملا في اللغة بل فيه اللغوي ظهورا اعلم انه على طور الامام في الاسلام يكون اللغوي ظاهرا قبل الشبهة عند انتقار
 القرنية الصارفة عنه لعدم قوله بالحقيقة الاصطلاحية الشرعية فوافقه ومن شاليعه عنه بالتحار انما هو فيما استعمل بعد سجر المعنى اللغوي
 فافهم لما عرفت ليقض لظهوره فيه اى في معنى الشرع مطلقا اى في الاثبات والنتيجة فيجمل عليه عند الاطلاق ولما بلغ الامام في الاسلام الظهور
 ليس عرفاني اول الاطلاقات فان تلك الاطلاقات مجازات وتخصيص المسئلة بعد العرف ثم ان لما كان عند تخفيفه لوجه داخله في مقامهم
 هذه الاطلاقات على ما هو المشهور فلا يسقط في اللغة قال الا ان عند الخفيفة في النسخ مجاز شرعي فانه يرد بها الهيأة الخصوصية المشابة لامر
 الشرعي لانه اقرب اليه من سائر المجازات فهو اولى بالتحقيق انك قد عرفت في فضل اللغة ان من المحقق ما اعتبره الشرع وجعلها
 مناط الاحكام الخصوصية واعتبر الامور شرطا وادنا لها فالله الواقع عندها ليقرب الصحة كما مر فلا ينافي الله فلا يحمل على المجاز بل على المعنى الشرعي
 الحقيقة ويكون المعنى عند مشروعا صحيحا باصلا منهيا وقاسدا بوصفه الا اذا علم بدليل فسادا ولا يكون الفساد والافتقار ان شرطا وركن
 والمفتقور الركن او الشرط من السجلات فلا يصح تعلق الله سبحانه وتعالى بالحق يكون على سبيل الحقيقة واذا وجد في الكلام صورة انتهى متعلق
 به مانع انتقار ركن من اركاننا او شرط من شروطها فلا بد من تجوز فاما في اللغة يجعل مجازا عن لفظه فالمعنى انتقار تلك الحقيقة في تلك الصورة
 والما في به بزمه ليس تلك ومن ههنا طهر انه يحل في نحو لاصلوة الا بطهور على الحقيقة كما قد مر فلا يصح قوله هذا ولعل لفظ الله من ههنا الناسخ
 والصحيح الا ان عند الحقيقة في اللغة مجازا وادنا لله المتعلق بالحقيقة الشرعية الفاتحة الا كان او الشرط ولا يخفى ما فيه من التكلف

واما بقدر العزم ونحوه واما بالجزء في السنة عنه يجعله لا محذور فيه بداهة كما بيناهم منها والاول نعم والامام فخر الاسلام قدس سره الاجمال وبيده
 يصلح لكل من لا يفرق بين الشرعي والاعتقادي والاعتقادي لا يفرق بين الاحكام والاعمال والاعمال لا يفرق بين الاحكام والاعمال والاعمال لا يفرق بين الاحكام والاعمال
 فلا يكون العاصد شرعيا والنهي للفساد فمقتضى الشرعي الامكان كما لا يخفى منها فانه مما جازا ايضا ولا ميعين فلهذا الاجمال بخلاف الامر به بالتحقيق والاعتقادي
 فلما بينا هذا القدر واجب في كتب الشافعية لا نسلم ان الشرعي ما دون امره بل الشرعي الهبة للخصوصية وهي اعم من الصحيح والفساد والقدر
 في تعلق السنة واستند في الحقيقة وقال الامام فخر الاجمال في قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم في الصلاة ايام قراكم ثم ختمتم على وصى وان قطر الدم
 على الجص لئلا يطهر نبت ابى جيش حين سالت عن الاستحاضة رواه الدارقطني الاجمال فان في سنة قبل في حاشي ميرزا جان لعل في غيرهم الاجمال
 ولا استحالة انقول الشيخ بعد فان النماطة لم تتردد ولم تسال البياض وبها ظاهر لكن له قبول ان اشكال هذه العبارات مع قطر المظفر عن القرين الدلالة
 على المراد بمجالات ومنها بعد القرينة بين المراد بالامر والامر في ان لفظ القدر هو محمول مشترك مع انه الاجمال القرينة في خصوص هذا فكذا لفظ الصلاة
 فتدبروا بحواض على اصول الحقيقة واولا ان مقتضى الشرعي في الشرعيات ممنوع بل هو مقتضى الصحة فالسنة الشرعية عندنا صحيح باصلا فاسد بغير
 وثانيا ان تساوي الجواز الشرعي والحققة للفقهاء ممنوع بل الجواز الحج القدر وان السنة يحل على السلف فلا يفرق بين الشرعي والامر به بالتحليل والامر
 بقدر السنة الشرعية في السنة كما مر في دليل الامام حجة الاسلام فقيس اللغوي فاما في الامر بالشرعي غير متغير قلنا اول القدر الشرعي ممنوع كما عند
 الشافعية وثانيا لو سلم قدر الشرعي كما هو التحقيق عند حقيقة احكامنا عند دالة الدليل على الفساد والاعتقادي ممنوع بل المراد الهبة لانه
 بل المساءات اذ غير ممنوعة فان الهبة مفهومة والظاهر في الجواز منع قدر الشرعي فان السنة عندنا الصحة واما دلل الدليل على الفساد والامر
 فان السنة مجاز عن التقى والافتقار الشرعي على حقيقة ولو سلمنا التقين ثم فتدبر الفصل الثالث في البيان قوله الملقن على نفس هذا الظاهر وقوله الملقن على ما بالامام
 بالحق الثاني عند الحقيقة لا يخلو كما قيل فانه يبين به لعل الفير كما سيجي ان شاء الله تعالى من بين منطوقه او الميعين منطوقه وهو بيان الشرع والامر
 الكلام يرشد الى ان الدال بالامر لا يسمى بيان الضرورة وفيه الاوافق ككلام الاكثر قال الامام فخر الاسلام وفيه الفير من البيان بالام
 يوضع له منها ليشتمل الدال انما العيان بظاهر الاول والبيان بالمنطوق فاما توافق الدلول وانما ذكره دفعا لاحتمال مجازا وخصوصا او ليعينا للاحتمال او
 موافق للدلول والاول وهو البيان الموافق اذ مع الاجمال اي اجمال ما هو بيان له لعلنا راو بنجفي المراد على مصطلح الشافعية والافسان التفسير
 لا يختص ببيان المحمل وهو بيان التفسير قال الامام فخر الاسلام ما بالبيان التفسير بيان المحمل مشترك مثل قوله تعالى واقيموا الصلاة واتوا الزكاة
 والاسارى والساعة ونحو ذلك ثم محله البيان وعطف المشترك على المحمل من قبيل عطف الخاص على العام من وجه على الاخر قال المشترك
 قد لا يكون محملا نحو الى ستم فلهذا قد مر وقوله ونحو ذلك محله معطوف على المحمل والمراد ببيان اقسامه بخلافه كما لا يخفى كما لا يخفى بظاهر العبارات
 وهو بيان الشارح والا كان ينبغي ان يقول ونحو ما ونحو ذلك ومنه تفسير الكسايات ولامع الاجمال وانما ذكره لرفع احتمال التغير عن الظاهر
 وهو بيان التغير كالكلام الحقيقة والعام والبيان المتخالف اما معارن كما لا استثنى او وهو بيان التغير بيان التغير بالغير الكلام عن السنة الحقيقة
 الظاهر قبل فذكره لكنه لا يكون الاستقار والاسم في حدهم تراخي تخصيص العام بالمقارن لا لا يسهل نفس به او اليه سائر فذكره
 ولا يصح الاصول لا قد مر في التخصيصات او متاخر وهو بيان التبدل وهو التسامح ما تبدل حقيقة وقيل التامل القاضي الامام ابو زيد
 رحمه الله تعالى عنه التبدل هو لشرط فانه سبيل الحكم الجوزاء اذا حكم فيه اصلا بل يحيد حكم تعلية بين المستطرد والجوزاء فقد تغير الحكم من نوع او من
 وجود دال عدم من مبداء الامر وهذا الجواز الاستثنا فانه يبيح الحكم كما كان قبله لكن يكون على ما بينه بعد الاشارة فقد تغير محل الحكم لا نوع

نحو

من حالته نسيها اذا لم يرض به والا لزم التعزير المنية اذ اهل السوق ليعلمون معادتها والاعمال استيناد الدين من كسبه ثم رغبته واولم يكن باقونا تاخر ولو لم
الى ما بعد العشق فتعسررون فانهم قول زفر والشافعي يانه يحيل كون سكوت لغطر الغبطة عليه ليمر به فقلت السبالات لفعلة فلا يكون رغبنا به فلما يصير ما زنا
وجاءه دفع انما لا ندعي ان الرضا مقطوع به بل خلاصه السكوت يدل عليه لئلا يلزم التعزير فلا ينافي في الاحتمال المذكور فنهنا ما ثبت وقفا للسلطان بالقبض فيها
لقد عرفنا السكوت كنهه ما عشرين وراهم نالنا الفهم وراهم انما قالوا السكوت عن ميمر عدا واذ اقرن به عدد مقرون مع ميمره اعطاء على الفهم في
المعارف الثبوت على الامة بخلاف على ما لا يكون الما لاي صبيدا انما بينا بين الشافعي لعدم التعارض في اختلاف في له ما عشرين وراهم في
مبين ويكون الما وراهم وعند الشافعي الما يحيل يتوقف على بيان المقول للمعارف السكوت عن ميمر عدا مع اراوته عطف عليه الاثمان والقادر
مع الدلالة على كنهها انما لكالملة قرينة هذا العطف وكثرة الاستعمال الوجيب للحد في تخفيف الشافعية قالوا العطف مشابهة على التعارض لانه الاصل فيه
التفسير على الاتحاط فلما يقع المذكور تفسير فلا يكون الما وراهم لا يحيل تضعفنا ما لا نقول ان المعطوف في تفسير لعدم المعطوف عليه بل انما نقول ان
ما سكوت عن ميمر المعطوف عليه لانه المعطوف على انه من جنسته فلا ينافي في كونه قد يوجب بالانقضاء بالصورة المتفق عليها وهي له ما عشرين وراهم لان العطف لا ينفك
من الغائرة ولا يحتمل ان غير ذلك من المعطوف هناك نفس العشرة من غير اعتبار الميمر ثم الدرام ميمر عندها على التنازع بين العالمين في معرول بخلاف ما
نؤمن فيه فانهم ثم هنالك كلام فان الظاهر في اشمال هذه العبارات انما من قبيل التقدير في دالة بالمنطوق فان بالمقدركا للمنفوق فلا يكون من الباب و
ولالة السكوت الا ان ليم السكوت بحيث يشمل التقدير ويرا به بالمنطوق الملقوظ صريحا وقد مر مسكلمه ليم البيان للجلل او غيره الفعل كالقول اي كما
بالقول خلافا للشروية لا يعتد بهم لانه الفعل للعالم ليعين المراد حال كونه وادعا عقيب للجلل بل عقيب الكلام ساطعا منهم لانه من طوعا قهرا
بيانا كالقول بل اولى منه ليس كخبر كالعانية والفعل معاين والقول خير في البشر روى احمد وابن حبان مرفوعا ليس بخبر كالعانية فان المنة في
ابن عمران عما صنع قوم من بعده فلم يبق الا الاحكام فلما عاين ذلكما في اللوح وفي الدرر المنشورة برواية احمد وعبد بن حميد بن البرقاني ابن عاتق
وابن حبان والطبراني في تفسيرهم الله موسى ليس المعان كما لخبر خبره ببارك وقال في ان قوله فتوالجبه فلم يبق الا الاحكام فلما عاين ذلكما في اللوح
فتكلمه ولعل هذا كان مثالا منكم به رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم ولما وقع في شرح المختصر وغيره ولما وقع في التلخيص كخبر كالعانية
والله اعلم ولنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة والجمعة فلعلمه الكثير من الكافين وقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتوني في اصلي رواد البخاري
في حديث طويل قوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم كما روى مسلم عن جابر قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يركب على راحلته يوم التخرج يقول
لي اخذوا مني مناسككم لعل الحاج بعد جنتي هذا يدل عليه اي على انه عليه السلام واصحابه وسلم من بالفعل اقول لان معناه اي معنى كل من الحديثين اضلوا الفهمون
من المشاهدة ان الصلوة ما هي والجمعة ما هي فالفهم من الفعل ليس بالشرع كما ظن في التخرير وقيل فيه فعلة هذا اي يكون الحديثين كاشفين عن بيان النفس بل
ان سائنته بالشرع فبطل الدليل الاول من كون بالفعل معهما لان الفهم بالشرع ولا يتم ان يكون البيانية بالشرع ولا يجوز الفعل باذ بكفاية وليس كما
ظن فان الشرع كاشف من دلالة الفعل في نفسه لانه هو الدال ومنهنا بحث فان هذا الحديث ورد في المدينة وحديث خذوا في حجة الوداع يوم التخرج
وكان الصلوة مفروضة في مكة وكذا الحج مفروضا من قبل وكان الخليلون ليعرفون الصلوة والحج وصيلون ويحجون فليس هذا اشارة الى بيان
بل الحديث الاول لبيان ندب الصلوة مثل صلوة صلى الله عليه واله وسلم فانها كانت مستقلة على المندوبات وليس من الامر لندب الحديث الثاني
ليبان ان امر الحج مستقر على ما فعلت ولا شرع شيء من افعال فخذوا عني هذا الخبر وانما كرهوا الخبر السابق فليس هناك من الباب شيء ما الا ايراد بان خذوا
في القول والفعل ولا حاجة في تبين الفعل فممن بان العالم كالحاص فيفيد ان الفعل كليل بياننا قد بركون قالوا الفعل الجول من القول ولم يتم

الاشارة

التأخير في تأخير البيان مع إمكان التعجيل بالقول عند كون الفعل ميانا وياط في فعل بيان الفعل قلنا الاطورية مطلقا ممنوعة فان بعض الافعال يكون
أخص من القول ولو سلم الاطورية فلا نسلك استنادا واما اختياره الاطوري فليس كذلك القوي البيان من القول والفعل لان الخبر ليس كالمعانية ولو سلم
عدم القوة فالأخير لا يمنع مطلقا بل إنما يمنع من وقت الحاجة كما سيحكي الشارح القدر العالي فان قلت هذا التاميت في الجملة ما غير تخصيص العام فلا يتم
فيه وقد عرفت المسئلة قلت إنما يمنع الأخير فيه عند تأخيرها في غير محل وجه ثانيا في غير لازم وقد يجاب الفهم لزم منه الأخير منها لا أنه مشعر فيه على
الاتصال لكن الفعل استدعى زمانا فيؤخر فيه فلم يتم تأخر الفعل منه كمن قيل لا تطل البصرة فساخر في الحال حتى دخلها لا العيد مؤخر منع انه إنما يكون الدخول بعد
ايام وشهور بل سبادوا قلنا انها لا بعد المبين بالفعل مؤخر بل سبادوا كذلك في شرح المختصر قيل ليس من سافر سبادوا بل مؤخر لان الدخول الذي مثل به
الجملة اذا لم يكن تحصيله في زمان قليل تحصيله في كثير تأخير التبعة فلا يكون سبادوة ولو لم يكن تحصيله في زمان قليل فلا يصلح مثلا لما في الباب فان
البيان منها يمكن تحصيله في زمان قليل بالقول ولو قيل سافر الى البصرة فساخر في الحال لغير سبادوا السلم عن الايراد اقول السفر الى البصرة تحقيق
باول تحريمه بالنية اليها والبيان انما يحصل بالآخر فلا يصلح مثلا لانه كال دخول فامثال المطابق صم هذا اليوم فشرع فيه لا العيد مؤخر
منه الكلمات قليل المجدوى ليس من واجب التحصيل ثم اقول لو قيل المنع من استدلالهم لوجاز البيان بالفعل لزم تأخر تحصيله مع إمكان الجملة تحصيله
بالقول فالأخير تأخير عن القول لا عما هو بيان له لا يضر هذا المنع فاقم لكن يريد عليه ادلا النقص بالبيان بالقول المطالب بانه يتأخر بيان به
استكان تعجلا وثانيا بان جواز هذا الأخير يمنع عليه لم يخالف فيه احد فلا يتأتى دعوى بطلان التالي بخلاف الأخير عما هو بيان له فانه قد منع قوم جوزه
في الجملة لغير فقد اضعف المنع على هذا التوجيه فقامل مسئلة القول والفعل اذا التقيا في المفاء وعلم المتقدم منهما فهو البيان لان القولين
حصل به والا علم المتقدم فاحدما البيان من غير ترجيح اذا الحكم عن التبيين حكم ولا حاجة اليه لبيان وقيل المخرج في الدلالة مقدم لان المخرج لغير التبيين
والمقدم كلفه للتقديم فهو المردو اجيب لك اني كون التاكيد راجعا على المؤكدة في المفردات نحو جاز في القوم كلهم دون استقل فانه يجوز فيه رجوع
التاكيد بالاستقرا وان خلفا اى القول اى الفعل في المفاء كما روى انه عليه السلام في المفاء واهى بالصلوة والسلام طاف طوافين وقرئ في النسياء
عن حماد بن عبد الرزاق الا انصاري عن ابي اسحق بن محمد بن محمد بن كنفية قال طفت مع ابي وقب جميع الحج والعمرة فطاف بها طوافين وسعى لهما سبعين سجدة
ان عليا رضي الله عنه فعل ذلك وحده ان رسول الله صلى الله عليه وآله واهى به وسلم فعل ذلك قال الشيخ ابن الهمام في فقه القدير حماد بن ابي
ضعف لكن ذكره ابن جبان في الثقات وفي الحديث الطويل المروى لمسلم عن جابر بن شارة الى تكرار الطواف وامر لوباحد كما روى الترمذي عن ابن عمر
رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واهى به وسلم من اجرهم بالحج والعمرة اجزاه طواف واحد وسعي واحد منهما حتى يحل منهما وقال حماد بن
صحيح حسن غريب فالخيار القول للبيان مطلقا تقدم على الفعل او تأخر لانه اطرا واول في تعيين الزاد فان الفعل به بالشتل على الزاد من المبدأ
والفعل الزاد ان كان نداء او واجب يخص به عليه على له واهى بالصلوة والسلام والنقصان ان كان في الفعل تخفيف في حقه صلى الله عليه وآله واهى
وسلم قال ابو الحسن المتقدم هو البيان ايا كان من القول او الفعل ورد بذكره في نسخ عليه في خلاف الاصل لو كان المتقدم لفعل فانه اذا تقدم مثلا
وكان هذا الفعل بيان للجملة وجب علينا طوافان فاذا امر بالطواف في احد النسخ احدى سماعتان قلت له ان نيتهم في النسخ لان وجوب طوافين انما
يكون عند دليل التماسي مع وال دليل على النسخ قلت ليس وجوب الطوافين بالفعل يحتاج الى دليل التماسي بل بالجملة كذلك في النسخية ولو خصص
قوله بما فيه دليل التماسي الى النزاع لفظيا علم ان اسحق بهذا القول واختاره الا انه لم يوجب الضمان في كتبنا ما ينافية فان المتقدم منهم المراد
قطعا فلا اجمال بعده واما لزوم النسخ فلا بأس عند اقتضا الدليل واما اشتغال الفعل على المنذوبات فلا نسلم ذلك فادفع لجملة الاول

وليس مما روى عن البيهقي على ان الجمل باق على حاله وفيها نقول والسئل سواء سئل فائدة استثنائي ان القائل عليه طوائف وسعيان للقرعة والجموع او
 وادعيا فاما ما صاها وهو الاول والثاني في الاستدلال بما روى عن رواية الترمذي ولقبه عليه وعلى ادعيا التسليم والتسليم والتسليم والتسليم
 المعروف في الحج وهو استدلوا انهما من حديث امير المؤمنين في ما روى عنه لعل فعل يحدith ابن عمر لقتل والقول هو البيان كما مر في ذلك كشفنا هذا
 وفيه اشارة لادعيا البيهقي القول قلت انما كسفت الخطا فيما يعلم التنبية به من حيثها بجموله ليعبر واجاب عنه المصنفنا قاعدا عن التفسير بالقول انما يتعين البيهقي
 انما لم يدل دليل على قوة الفعل وتوجيهه ومنها قد دل وهو قول امير المؤمنين ع في قوله تعالى عن الله لم يظفوا فيمن يسي معين به من حيث كسسته فيك قد
 وفي الحديث رواه الامام ابو جعفر عن جابر بن عبد الله في قوله تعالى ان قلت قد روى في الحديث ليس فيه ذكر الطوائف انما هو خبر جابر بن السرياني
 امير المؤمنين بما ذكره في هذا من كسب كل فان زيادة التنبية مقبولة كسب وليس في الروايات الاخرى ما ينافي بل في سببين للروايات الاخرى كما ثبت
 لاجلها كما في من غير ذلك كما لا يخفى على المتأمل فان امير المؤمنين ع ما حكى به رواية السند وموافقتها وهذا لا يدل على الوجوب ابا عنه نعم فظاهر ان
 اسند المطلقه عند كسب على فعل الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعندنا على الطريقة في الدين وهو كسب الواجب والمنعوب والمطلوب
 عليه بل لقتل الفعلان ايضا متعارضين فانه روى الشيخان عن ابن عمر ان قرآن طواف لهما طوافا واحدا وقال ومكة فعل رسول الله صلى الله عليه وآله
 وسلم فالحق اذن ان الفعلين قد تعارضا والقول وافق احد ما فاذن لتوجب بان البرج في شدة القول في لقتل الفعلان لا يتعارضان قلت منها
 علم التعارض من خارج فان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يركبوا لغير الحج الامرة واحدة فانك ان نسكهم قرا كما نطق به اكثر الروايات في حديث
 حجة الوداع ولا غير وقد لقتل الفعلان فقد تعارضا التنبية وانما لا يلزم ان اذا فعل التعدد وقد رجح اصحابنا فعل الطوائف بان روايات امير المؤمنين
 ع و امير المؤمنين ع رضي الله عنهما ارجح الى رواية ابن عمر فانها ما يحتمل في الضبط والاتقان والفقهاء مع انهم انما هي رواية تميم بن عبد الله
 بن مسعود وبنو تميم بن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنهم وهم ارجحون على ابن عمر واليهم قد اعتضدوا بالقياس فانهم عباد الله الى حجاب ولا وجه لقتل
 في اركان احد ما كيف اذا نهم شفع لقتل الى شفع في الحرية لا يتدخل شئ من اركان احد ما في الاخر من الاحتياط في البيانات لقتل في ذلك الخبر
 في الاستدلال عند هذا العبد ان يستدل بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فلهذا يدل بالعبارات على ان اتمام اركان كل واجب فان معتاده انما هي ان
 فلا يلزم خبر الواحد لا سيما الذي حكم بغيره فتيقن بان اجزاء طواف واحد لكل منها طواف للقرعة وطواف للحج ويكون الاشارة الى ان طوافي القرعة والقرعة
 ليسا كسبين فانهم واما الجواب عن الثاني فبان الحديث محمول على القران لا على ان القرعة ذهب سببين وقامت طواف الحج مقامها فانهم مسلمة
 في الظاهر بخبر الواحد لا سيما ان البيهقي والبيهقي عندنا اكثر من اعياننا منهم الامام محمد بن الرزقي وابن الجوزي في بيان كون
 البيان اقوى دلالة واما في البشيرة فلا يجب القوة عند من فانه يجوزون تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد وقال ابو الحسين بخبر الواحد في دلالة في التبيين
 وهو خلاف المقتول كما في الجمل بخبر تبيينه بالادنى اتفاقا ظاهره انما يدل على ان يجوز في بيانية الادنى منه دلالة وهو فاسد فانه لا شيء ادنى من
 الجمل فانه لا يدل على المراد بالبيان يدل فيه نوع قوة منه فالاصوب ان يجوز المسئلة عاثة في المساوات ثبوتها ودلالة ونسب خلاف الاكثر في
 الاول والبيهقي في الثاني ويدعي الاتفاق في الجمل في الاول لنا قول تخصيص العام بالعام وهو احسن من التخصيص مطلقا ومن وجه واضح التنبية
 بالاستقرار العجم كيف لا واكثر الشرح عموما وبما متساويان اما عندنا فان العام قطعه دلالة واما عند غيرنا فلا نطعن فقد ثبت التخصيص
 فاقولت فيه حكم بترجيح احد ما على الآخر قال وليس هذا حكما لان اعمالنا خبر من القادر احد ما عند المعارفة بخلاف الادنى اذ لا معارفة هناك بل
 فيضمن الادنى في رايه ان قرينة سابقا لسيا قد اوجبه ما يدل على ان احد ما مختص دون العكس فلا حكم كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا

القطع كون الثاني تخصصا فاني التجر برني الجواب ان المراد من استخرا المسارات في الثبوت فيجوز تخصيص المسارات بالمتواتر والاحاد بالاحاد لا في الدلالة حتى يلزم
التحكم مما لا حاجة اليه فانه قد تم الكلام بدون هذا التكملة الذي ليس له اثر في كلامهم كيف ولا يلزم التحكم ايضا عند التساوي في الثبوت وربما يلزم على التجر
بانهم يجوزون تخصيص المخصوص من الكتاب بالقياس مع كونه غير اقوى في الدلالة منه وقد مر من ان له اختصاصا بغيره لضعف من القياس فانه لا يكون
قالوا لا بد من القوة والافا بالساوي او المرحوح والطلان الاول لان التساوي التحكم اذ لا احقية له في البيانية وطلان الثاني لان في
المرحوح يلزم انما الرامح لعارضة المرحوح اياه وبه خلاف المقبول وقد ظهر الجواب بانهم وجه اقول به ان مقتضى تخصيص العموم بالمفهوم الخاص
لان المنطوق اقوى من ضمنيته ان لا يجوز مع انه يجوز عند تأنيده فاما لا يلزم عليه ان المص قد منع تخصيصه للعموم ففي كلامه تعارض لان ما هو المطلوب
والذي قال من هنا مما يشاء مع انهم واداء الخلل في كلامه مسكلمة المختار جواز تأخير تبليغ الحكم المنزل الى المكلف الى وقت الحاجة وهو وقت
تجزئة التكليف سواء كان موسعا او مضيقا والشرع قلة لا يجوز انما التأخير عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا اتفاقا لا يلزم منه محال شرعي ولا عقلي
والكاره سكايرة وتعل في اي في التأخير عن مطلق عليه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فوجب التأخير عن المنكر وان قالوا ان الله تعالى اياهما الرسول في المنزل
اليك والامر بهما للقول والاقوى جوب التبليغ مطلقا سواء كان على الفور او متاخرا معلوم عقلا من الرسالة فلا حاجة الى الابانة فانما التبليغ
انه للفور واما ابانة التبليغ مع كونه معلوما عقلا فلا خلاف ان الله وفائدة تقوية العقل اي تقوية ما حكم به العقل بالنقل اقول ويدل على ذلك كما في
عدم كونه للفور بالعبارة هو قوله تعالى فان لم تفعل فابغضت رسالتي فان عدم فعل التبليغ على الفور لا يوجب عدم تبليغ الرسالة رأسا وبذلك اظهر
الا ان سيجل التكليف ويقال لما كان وجوب التبليغ الفوري عندهم فتركوا التبليغ المستحق الذي هو الرسالة فتدبر وقد يجاب في التجر بانه
فلا مخرج في تبليغ المتكلم وهو القرآن الشريف فلا يلزم منه الا في جواز تأخير تبليغه لا عام جواز تأخير التبليغ مطلقا والمدعى بهذا ادون ذلك فيه
ما فيه فان كلمة ما عامة والتخصيص من غير دليل على انه انزل في تبليغ حكم غير متكلم كما ورد في بعض الروايات ولا يتدبرهم انما ليست على مجموعها فان
بعض ما انزل الله من رسوله صلى الله عليه وآله واصحابه فالتبليغ لان الآية ظاهرة في العموم فلا يسمع دعوى ان بعض ما انزل
اسرار من نوع التبليغ الا عن البعض الغير المتأهلين وهو لا ينافي وجوب التبليغ مطلقا فانهم مسكلمة لا يجوز تأخير البيان اي بيان التفسير عن
وقت الحاجة اليه وهو اعلق التكليف بتجزئة موسعا كان التكليف مضيقا وقيل في التجر به وقت لتعلق التكليف بتجزئة مضيقا وهذا
يتحكم فانه لو تأخر عن وقت لتعلق التكليف فيكون التكليف بالجمول وطلبا لا يتاخر ولو موسعا واثان الجمول محال من المكلف فلا يجوز تأخير التبليغ
الا عند مجوز لكلف بالاطلاق لكن ينبغي ان لا يقع عندهم الغيا اما تأخير بيان التفسير الى وقت الحاجة فالتأخير الجواز واما بيان التغير فلا يجوز
تأخير كما مر عند السخا بانه والصبر في جماعة من المعزلة كعبد الجبار والحجباي وابنه المنع اسي من جواز التأخير عن وقت الحاجة بل يحيل المقارنة
الا ان الاسف اني ذكر ان الاشعرى قد سمره نزل ضميته الصبر في مناقرة وهداه الى الحق فخرج عن المنع الى الجواز الحسين جواز التأخير
في البيان التفصيل دون الاجمالي لنا ولا قوله تعالى لا تتحرك اسنانك لتعجل ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه
وتم الترخي فيجوز الترخي فان قلت البيان عام لتخصيص العام فينبغي ان يجوز مؤخر اقامت البيان لطبق في العرف على التفسير فالبا والمبتدأ
على انه يخص بما عده له دليل قاطع قد مرع ان الاذمانية بنسبة نسبت تأخير خبر البيان وقد مر عدم جواز تأخير التغير فلهذا لم يحقق كمنس في
التفسير فانه هو الحق والا لزم عدم جواز مقارنته بيان التفسير في هذا ولنا فيه كلام من وجهين الاول ان المراد بالبيان تبليغ النظم المنزل كما
ورد في الصحيح عن ابن عباس انما نزلت لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يتبع لسانه في سرعة الفرة على محاذة قراءة جبريل

ارادوا المتكلم فلو كالحمل وشده عليه بان لم يفرق بين عدم الشخص من عدمه وتعدوا التحريز اذ لم يسمع الخاطب بنوجوه كذا فان الجملة بالمراد
 باق عنده وكان سببه المانعة وهي على السواء وهو ليس بحق لان الدائم ليس بجبل بل ظاهر في المعنى الوضع فقد لعل به او ليدق وهو غير مراد على
 بناء الفرض وهو تحصيل وتلبس بخلاف الحمل فانه لما حذر وفيه عندنا خيرة البيان بتدبره بوقر لا فريدي عليه استدلاله بالمشافهة بان سببه ليس
 فاطمة الزهراء سمعت بقوله تعالى يحكم الله في الاولاد ولم الى الآخر ولم يسمع الشخص من عدمه بقوله تعالى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم لا نورث ما تركناه
 وصيته قلنا لو سلم انه مختص فليس فيه تاخير الاسماء عن المكلفين كلهم والكلام فيه فاننا لا نقول بالوجوب بما فيه كل احد كيف ولا يجب تباين الحكم الى كل احد
 بل لتبليغ الى البعض فاسماحة المختص كاف فانه بين الحكم والمردع عندنا فيحمل بالانقل عند غيره وقد يجوز انما سمعت فتسبب فتدبر مسئلة القطع
 في الحكم الثابت من الحمل مع طنية البيان خلافا لاكثر الحقيقة اذ بين الحمل القطع الثبوت كما الكتاب والخبر المتواتر بخبر واحد قطعه الدلالة يقال
 مطلع الامر الالهية والذي قدس سره لا شرفه كصاحب الميراث والشيخ ابن الهمام واكثر صاحب الكشاف الكار بلفظا وسئل بما اشار اليه المصنف
 بقوله لنا ان الحكم الثابت منه لازم لقطع هو الكتاب مثلا ونفي هو البيان واللازم من القطع والظن انما هو الظن فالحكم الثابت منطوق في غاية
 ما يقال من قبلهم ان البيان انما يفيد تبادر احد المعنيين فانه انما يفيد معرفة معنى اللفظ وتبادر المعنى من قطعه الثبوت لوجوب القطع البينة و
 ذلك لان احتمال عدم ارادة هذا المعنى من اللفظ الذي تبين وضعه وسعته بالمبين احتمال عطف المتبادر وهو احتمال لا يخرج فاولقة فلا يصح
 القطع بالمعنى الاصح وهذا المعنى كما يقال النص قطعه مع احتمال التاويل وعلى هذا فلان سلم ان هذا الحكم لازم من القطع والظن في المعنى انما قد متناه
 بل القطع المتبادر منه هو انما الظن في سبب التبادر وان اريد ان الظن لا يدخل في الاقادات فلا نسلم انه يفيد الظن وهذا بخلاف الظن
 بظنه فان هذا الصرف لا يوجب تبادر المصروف اليه بل انما يفهم بملحظة القرينة فاذا كانت القرينة منطوقة فتحملة فانهم المعنى ايضا فاحتمل مقابل فانهم
 تامل القاطعون فالوجه الواحد لوجوب الظن قطعا لانه قد اجمع عليه اجماعا قاطعا والظن مرجح قطعا لانه ضد للتساوي اذ ثبت الترجيح قطعا فبطل
 المساواة قطعا وهو ظاهر فارفع المانع عن القطع وهو الاجمال قطعا وقد فرض المقصود للقطعي قطعا لانه الكتاب والخبر المتواتر فلم يزل الحكم
 قطعا قلنا انما ينقض بموجب المرد من المشترك بالذي غير الخبر الذي يفيد الظن قطعا فان مقتضيات الدليل جارية فيه قول الحل ليلهم انما نسلم ان
 الظن مرجح قطعا بل انما يرجح قطعا لم يرفع الملل قطعا ان قيل لو كان الظن مرجحا لجاز اجتماع الظن مع المساواة وبما لان مقابل الظن جائز وبما فلزم
 اجتماع الضدين وبما ان امكان اجتماع الضدين محال عقلا قلت اللازم من ترجيم الظن قلنا صدق قولنا ان الظن ليس مرجح وبما لانه مقابل وحقة
 يجوز بافتقار الظن وبما لان السالبة قد يصدق بانفاد المصنوع وهذا الاتفاق انما يسطر ان الخبر من الاحاديث فيجوز لنسيان الراوي فيجوز ارتفاعه من بين
 والسنة ان قولنا الظن مرجح قطعا مشروطة عامة فان معناه مرجح ما دام قلنا انما الظن ليس مرجح ممكنة عامة وان الوجبة المشروطة لا ينافي لبيان
 الممكنة فيجوز الاجتماع بينهما اي بين نهين القضييتين فلا يلزم الاجتماع بين الظن والمساواة فتفكر فان في كلا ما طاهر فان الوصف في نهين القضييتين
 عين الذات فنقول ان الظن مرجح قطعا ضرورة معناه مرجح ما دام بنوجوه او لا شك في التناهي من الضرورية والممكنة فان قلت مقصوده ان قولنا
 لظنون راجح قطعا مشروطة عامة والمظنون ليس راجحا وبما ممكنة عامة قلت لا ينفع فان المستدل لم يفرجهما في الدليل وانما اخذ ترجيح الظن فلكونه
 وبما لوجبه بان الضرورة فيه مقيدة بزمان الوجود فان معناه الظن مرجح ما دام موجودا او امكان عدم الترجيح حال عدمه فالمراد بالمشروطة المشروطة بعينه
 الوجود وبما الممكنة الممكنة بهذا النحو من الامكان كذا في مطلع الامر الالهية والذي قدس سره العزير ثم قرر الدليل بان الظن مرجح قطعا
 ما دام موجودا وانما يقع المانع في خال وجوده فلزم القطعية حال وجوده فتم المطلوب لان الدعوى القطعية لغير تبين الخبر ولا يجوز في تلك الحال

عدم الترجيح ولو وهما قاطبة تجوز اجتماع الطرفين ثم قرأ الجواب ان افادة الخبر الظن قطعا مسموح فانه يجوز ارتفاع الخبر من البين لما ذكره على القبول في غير
 المتعادية فلا يخرج هذا الظن قطعا وهذا لان النفس جردية وان كان مستطوعا لانه يعلم بالوجود ان كنهه يمكن زواله بزوال الخبر فلا يكون مقطوعا عن
 فلا يفيد القطع بالترجيح واما النفس جردية لانها لا يمكن ان يكون لها مادة الخبر الظن مما اجمع عليه كما سبق في بيان
 تعالى في منع المقدمة الاجتماعية لا يجوز فيجب ملاحظة هذا الاجتماع لا يمكن منع افادة الخبر الظن وبعد التزل للمستل ان يقول الخبر مضمون للظن
 مادام الخبر مضمون قطعا وهو مرجح قطعا فانما رتبه المانع حين وجود الخبر قطعا فانهم القطع بالحكم في تلك الحال قطعا وهو المطلوب فانهم لا يدعون القطع
 عدم وجود البيان وكذب الخبر فتدبر فان اذن البحث في الجواب بان افاده موقد من منع ارتفاع المانع فان المانع من القطع الاجمال وجود انظر
 المقابل مرجحا ومنه وانما رتبه المانع الاول لكن تمام الثاني مقامه فان الظن بالشئ يلزم تجزير الطرف المتقابل هذا ثم لم يقرر
 بان الخبر مضمون للظن بالوضع والاستعمال قطعا وهذا الظن يلزم التبادر قطعا وتبادر المراد من القطع راف المانع قطعا لوجود المقصود وبالحكمه
 الظن موجب التبادر وهو موجب القطع وكيف لا يلزم التبادر فانه متى علم ان الصلوة في الشرع اهوو لو تجزير الواحد والارواح ما يوقعا مع الزم
 سماع الغضين الى معناها الشرعي انكاره مكابرة وليس هذا الا كما اذا اخبر الخليل والاصمعي ان لغضا وضع في لغت العرب بهذا المعنى يتسارع
 الذهن عند السماع اليه لثبته وهذا في اول منته فان هذا الظن قوي معاضد بالاجماع وهذا هو الذي يقيم في الاستدلال المشهور بان الحكم بعد تبين
 الخبر مقتضى الى القطع فيكون مقطوعا ليعنه ان الحكم بعد تبين الخبر يستيقظ منه لاجل التبادر فيقتضيه القطع لان المراد بالعبارة العام هو الذي لا
 يستعمل المقابل احتمالا ناشيا عن دليل ولبعد التبادر فانه محتمل عدم الابداع كاحتمال التبادر في النص فاما اعتداده وبهذا بخلاف ترجيح احد
 المشترك بالرأي فانه لا يلزم التبادر في نفسه فانه موضع تماثل في الشئ الذي هو بيان التبدل وانما افادته كثره مساهلة ومباينة وهو لو كان
 والنقل الظاهر من الاشتراك وقيل حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس وقيل بالقول في جملتنا من مقتضى السهام المورثة من ورثة
 الميت الى ورثته والتناشيت في انتقال الروح من بدن الى آخر وقيل لا يتعلق بهذا الخلاف غرض وقيل فائدة افادته في كلام الشارح على ايها
 يحمل وهو اصطلاحا فيقول رفع الشارع الحكم الشرعي زاد ايسر احباب بدليل شرعي ستأخر اخرج بالدليل رغبة بالموت والذم والعتبة وبالثاني فيقول
 الى اخره الشرع والاحاطة اليه لان الاول انتفاء وعدم بالموت القابلية والثاني انتفاء بالغاية كذا في النسخية وقد يقال الوجوب على المكلف ثمانية التبعة
 ارتفع قطعا ولا يرفع الا برفع الشارع بالضرورة فلا بد من قيد يخرج به والفيديو والظاهر ما خرج عنه فيخرج برفع مباح الاصل لمحقق فانه
 ليس بخلاف اى بسبب خطاب متعلق به حتى يحقق حكم شرعي ويخرج كل تخصيص لانه وقع الحكم من الا بتبدل لرفع بعد التحقيق فان قلت لا يصدق
 التعريف على نسخ التلاوة فانه لا يرفع الحكم به قال ونسخ التلاوة راجع الى نسخ احكامها من جواز الصلوة بها وعدم مس الحث والى ما قلناه
 وقد اتهموا وكون التلاوة سببا لتوابع عظيم ونهضة سرجا ليعضن جسم الى غير ذلك واورد الحكم قديم عنه لم فلا مقصور برفع لان ما ثبت قدس منع
 عليه على ما بين في غير هذا الفن واذا لم يلح ارفعاه فلا يصدق على نسخ ان رفعه فالتعريف يعرف بالبيان والجواب ليس المراد بالرفع رفع الخطأ
 القديم من الواقع بل المراد برفع التعلق اى تعلق الحكم والخطاب بالمكلف تخير بحيث يصير مكلفا بالفعل الذي لولاه اى لولا الرفع ليقع واستمر
 قائم وتحويل ينسب الى الفقهاء وهو النص الدال على انتفاء اداء الحكم ولا حاجة الى زيادة قيد التراخي للدلالة لانها عليه وقال الامام الحارثي
 اللفظ الدال على ظهوره انتفاء شرطه واما الحكم الاول وقال الامام حجة الاسلام قدس سره الخطأ بالدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطأ
 الاول على وجه لولاه كان تابعا تراخي القيد الاخير لحد والالتيان والبيان لا لا يخرج فان قلت يخرج عنه قول الرازي رفع علم كذا وليس

باب

نضا وكذا يخرج الفعل قال وقول المراجع نسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا دلال بالذات بل هو وليد لما باس بخروج فعله حتى لا يعلو على آله واصحابه وسلم قان
ليس لضماد الاصل الا انها بالذات بل هو كما يشف عنه بقدرية ان فعل المرسول مع تقريره الدلالة على ان يكون من غير حجي وادوار والنس دليل لنسخ الثانية
فما يصديق عليه فهو لتصرفه بالمباين والجواب اننا لنسلم انه دليل النسخ بل عينة فانه كما ان الحكم ليس الا افضل كذا بالنسخ ليس الا افضل حقا فاقابل اشارة
الى انه لا يصح الاستدقاق الا ان يلتزم ان ههنا اصطلاحين كذا في الحاشية ثم ان هذا الجواب انما يصح في الكلام النفسي واطلاق النص عليه بعيد واهد
منه اطلاق اللفظ ويا في عنه لو مضى به الدال فانه المردول على ما وقع على سنة المتأخرين الا ان يلتزم اطلاق النسخ على اللفظ ايضا كما يشعر به قوله
حرفا فتدبر ثم هذا التصرف ليس منى على ان الحكم الاول موقت بوقت ظهر فيه الحكم الثاني في نفسه علمه تعالى فليس هناك رفع بل انما هو بيان الاعداد في وقت
به وبهذا بخلاف الاول فانه مبني على انه غير موقت بل مطلق ارتفع بالنسخ فبين الموقوفين خلاف قال ابن الحاجب ان خلاف لفظ لان مراد بالرفع زوال
التعلق المظنون استمراره قبل ورواها نسخ وهو المراد بانها اذا الحكم وليس لفرار الية لان قديم الحكم باي العرف دون الانتها لان الانتها ليس الا حجب
شئ بعد الامد وهو المرفوع ويا في عنه القديم فاذا لم ينسخ النسخ الا انتها الحكم الى الامميين وهو ارتقاء التعلق المظنون بقاءه فيقول النسخ الى التخصيص
يكون في الا زمان مثله في الا فردا وحسب ان خلاف معنوي وتحققه ان الخطاب المطلق النازل في علمه تعالى هل كان متنا ولا لكل اى كان متقبل بالعلم
فكان النسخ رفعاً لهذا الحكم المقيد للامد ولا يلزم التكاذب لان الانشاء لا يتحمل الكذب وانما يرفع الثاني الاول او كان الخطاب في علمه تعالى محصيا بالبعين
من الازمنة وهو اى الزمان الذي ورواه النسخ لكن لم ينزل التحديد عند نزول المنسوخ فكان النسخ بياناً لهذا الابد المقيد بالحكم عند الله تعالى فالمراد
بالرفع ذهب الى الاول وبيان الامد الى الثاني والاول اى يكون المنسوخ مرفوعاً بالنسخ لولا ان يرفع كالقتل عند المقرلة فانهم يقولون المقرول كان
حيوة قد ارتفع بالقتل لولا القتل لبق حيا والثاني اى يكون حكم المنسوخ مقيداً بالنسخ بيان القيد كالقتل عندنا معشر من السنة والحاجة فان المقرول
ميت باجله عندنا واذا جاء الاجل لا يتاخر ولا يستقدم والقتل انما هو علامته مجبى الاجل ولولا القتل لما تجبى اجله اقول ليد الثاني ان التشريع
بالضرورة كتنزيح الاخت في شرعية آدم عليه السلام فانه لم يكن اذ ذاك نساً غير الاخوات انما يصح بقدر ما فاقا تعلق بالكل وفيه لا تاثير اذ من
النجائز ان يكون اجدا اشرح الحكم لهذه الضرورات لكن يكون تشريعاً ومكياً كيف وانه قد بقي الى زمان النوع عليه السلام مع انه قد نكح النساء في
البعين غير الاخوات واليه ان يكون شرعاً ما شرع للضرورة معيار اذ ان ينسخ عند انتفاء الضرورة قدس ولو كذا الاول ان الله للامد واهم فيه حجب
التعلق مستمر فليس نسخ الا دفعه قدس قال مطلع الاسرار الالمانية والذي قدس سره الاصف ليس حبل النزاع معنوا على هذا الوجه صحيحاً ولا ضرورة
بحجية الية ليعرف انه ليس بين القرئتين نزاع اصلاً وكيف يصح هذا فانه يلزم على كل ان يحكم على الله تعالى باس لم يهد الية الدليل ولا حكم به البديهة اليه وليس
كل الاحكام موقفا في علم الله تعالى عندا ولا لكل سوب عند احد فلا يمكن احد من احد الدعوى مطلقاً واليقيناً لما بيان الامد جرد والنسخ التوثيق
قبل مجبى وقته ولا يمكن هذا الا اذا كان رفقاً بل احق ان الحكم سواء كان مقيداً بالقيد الكتابي بام مطلقاً عنه ام مقيداً بالوقت لم ينزل التقيد به ونزل
له عمر عند الله تعالى الى اجل معين مقدر للتبعية والعدسجانية ليعلم هذا الاجل فواضح ان ذلك الاجل انزل حكماً آخر ارتفع الحكم الاول من البين في الحكم ميت
باجله بامانة البديهة وطلو الامانة ليس الا بهذا الرفع فمن نظر الى الاول عرف بانها اذا الحكم المقدر عند الله تعالى ومن نظر الى الثاني عرف بغيره
وقول الامام فخر الاسلام رضي الله تعالى ووهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى الا انه اطلقه
ظاهراً البقاء في حق البشر فكان تبديلاً في حقيقة بياناً محضاً في حق صاحب الشرع نياً وحى على ما ذكرنا وقال في البديع واذا كان في النسخ خبتان
صح التعريف لكل واحد منهما وهذا هو شكك لى ما قلنا ولا تظن انه يلزم من كلام هذا الجرح الامام لقدود الحق فانه بالنظر الى صاحب الشرع

تحتي وبالنظر اليه يتبين ان معنى هذه الايات المحرم واحد هو الحكم بالنسبة في زمانه والى الناس في زمانه ولا تعدو اصلا على انما ينزل في زمانه والناس في زمانه لا ينزل الحكم
 المسنوخ فانه مقدور في علم الله تعالى وامانه اسما هو بانزال الناس في زمانه الامانة ذات وجبتين بيان الاصل ودرنه بانزال الناس ولا شائكة فيه لشد وكبح
 اصلا فانهم لا يشكروا وعرف صاحب اليه ههنا بانها الحكم شرعي مطلق من التابيد والتوقيت منصوص من غير ضرورة واعتبار القيد الاطلاق من
 لان نسخ القيد لا يجوز عندنا والاطلاق عن التوقيت لان ارتقاع الحكم بالارتقاع الوقت لا يسمى نسخا فالمراد به التوقيت بوقت ارتقاع الحكم لا بوقت
 للتوقيت فان نسخ الوقت قبل مجيئ الوقت جائز بالاجماع واحترضا بالنص عن الامعاء والتباس فانها لا يكونان ناجمين بالتأخير عن تخصيص وقتي على
 المتامل ان التوبة والظلمة والتبين والافادة اليها لا يخرج مسلمة اهل التراب من المسلمين والقضاء على جوارحه عقلا اي لا يعقل كونه ولا يحكم
 فيما في اليسر والالعسوية وهم ايجاب على عيسى الاصفهاني وهم اعترافوا بنسب سيد العالم صاوة الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم لكن الى العرب فقط وهم سبيل
 لا الى العالم كانه وبما من عاصي ما قدم لان بعد اعتراف النبوت ولو الى جرائه لزم اعتراف صدوقه صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم وبما في الكذب
 عليه كما هم شأن الرسالة وقد لقا ترعة عليه وعلى آله وصحبه الصلوة والسلام وحوى النبوة الى الخلق كانه فوجب الصدق فينا الشبهة منعه
 عقلا والعتاية سمعا واجمع اهل التراب على وقوعه فلا ياتي مسلم الجاهل من مشايخ المعزلة والظاهرية في العبارة اجمع اهل الشرائع على
 وقوعه خلافا لليهود والشمونية اذ يدعيون لا يصح من مسلم اى من يدعي اسلامه الا بآويل وقبول بانه لا يكون حقيقة نسخ لكن يتجاشون اطلاق
 هذا اللفظ واليسية تحصيلها فان تخصيص الزمان لتخصيص افراد وقيل النسخ عند الباطال ونكره يدل عليه استدلاله وقيل نكره في شرعية جوده
 فقط وقيل في القرآن فقط لانا لا نلزم محال لانه لان المستلزم يتخلف باختلاف الاوقات فيكون في وقت في الفعل معطى فيجب في آخر
 مبشرة فيهم وهذا الكسر الدعا فان شرب واحد يقع في وقت فيا مبره السبب لغيره فينبى عنه والشرع لا ايدان كالحطب للابدان في
 اياته المنافع والمضار وما لو وقع اى وقوع النسخ في التوريت امر آدم مطلقا اى غير لتقييد لغاية تبرؤ ورجع بانه من مية في التبرؤ
 الطيراني عن ابن مسعود وابن عباس كان لا يولد لآدم غلام الا ولدت معجارية فكان يزوج نوامة هذا الآخر ولو ائنه الآخر لآدم
 ذلك في الشرائع التي ابدنا بالاتفاق فنبينا ونبيكم ايا اليهود وهذا هو النسخ وقال الله تعالى لنسخ عند الخروج من الفلك كما في اسفار الاولين
 التوريت جعلت كل امة فيه ما كلكا ولذرتيك ما خلقت ذلك كنبات العشب باخلا الم فلا تاكلوه ثم حرم منها كثير على اسان من بين
 عليه وعلى نبينا وعلى آله وصحبه الصلوة والسلام كما في السفر الثالث من التوراة فليزم القول بالنسخ واعلم ان الدليل القاطع على ثبوت
 وجوه الدلائل الدالة على نبوت محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم من المعجزات الباهرة والآيات الساحلة المنقولة نقلها متواتر بحيث لا
 يتجه اليه شبهة اهل التباس ولا يخطئ نور باطفا احد من الحكماء الجاهلين ثم انه عليه وعلى آله وصحبه الصلوة والسلام اذ في نسخ الشرائع
 السابقة بشرعية المشرقة مشروقة الشمس على لفت النار القول بوقوع النسخ حق لا يدحضها شبهة اهل التباس والتدليس والمغالطة كذا في التوراة
 انذار الكفاية حافتهم واجبرهم على تكذيب باسلوكنا بانشر لاسن حننا الله سبحانه هذا يستل تجريم السبت في شرعية موسى عليه السلام اى تجريم
 الاصطفاة وقتل الحيوانات ولو بحق فيه لعدا باحة مطلقا عن نفاية مطلقات في سريعية ابراهيم عليه وعلى نبينا وعلى آله وصحبه الصلوة
 والسلام واستل تجريم جميع الاخوتين في شرعية موسى عليه السلام بعد ما من الشرائع ابد الالباق في شرعية يعقوب عليه السلام اى شرعية ابراهيم
 التي هو عليه واما السبيل لانه جميع بين الاثنتين واستدل التبرؤ ليجرب الاختتان عند يوم الولادة وقيل في الثامن من شرعية موسى عليه السلام
 في شرعية ابراهيم عليه السلام وعلى نبينا وعلى آله وصحبه واجبر ان هذا الامور لم يتعلق بها خطاب في شرعية بل بانه قبل التجريم والوجوب

اسم

كما بين في المبادي الاحكامية فاذا ليس الواقع وجوب الاعتقاد بفتح فلا يكون لها عتبه فتعلا عن كونها راسل لطاعات ومن بهننا ظهر سند
ما قران المقصود قد يكون الاعتقاد فقط دون العمل وبهنا من هذا القبيل فانهم خلافا لجمهور المعتزلة وبعض الخنفية بل رؤسائهم
كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي وشيخ الامام علم الهدى ابي منصور المازندراني وشيخ الامام الحجاويل بن مكرم الرازي والقاسمي
الامام ابي زيد الدبوسي رحمهم الله تعالى قولهم هو الحق المستلزم بالقبول وخلافا لجمهور الحنابلة والصيرفي من اشاعية لنا التكليف
قبل الفعل كما مر في المبادي الاحكامية وهو ممكن قبل البرع ولا يلزم من ارتكابه محال فيجوز جوابه ان ارتفاع التكليف قبل التمكن
من المحالات وان كان يمكننا في الجملة فان الامكان لا ينافي في استحالة شئ من العدم لا يستلزم محذورا وكيف لا يكون محالا فان وجود
التكليف ينادي على نداء على حسن الفعل زمان التمكن فيستحيل على الحكم رفعه والنفى عما ليس مستحيل وقوعه بان المقصود من
التكليف الابتلاء بالايمان به والعزم على الفعل ليس بعتبه حسن لا الابتلاء بالافعال وهو فاسد لان الفعل بالقبول هو وجوب قبل
التمكن وبه تكليف بغير المقدور او بعد التمكن فلا بد من حسنة في كمالها في باب الحكم فلما يتصور ارتفاعه لان الحسن لا ينفى من الحكم او لم يستند
بالوجوب اصلا قالوا لا يلائم بطلان خلاف الواقع وطلب للجهل لمركب فانهم وقد يرفع بان يجوز ان يكون الفعل المنسوخ على حسنة والنفى
لعلته فتح من غير كالكذب لا بخلافه في وهو الرفع فاسد فان غاية حجة الشيخ بل هي مألوفة عن ايجابه فلا يصح به التكليف لوجوب المنسوخ
ام لا فلا يشترط بل يكون من وجه واجبا ومن وجه حراما كالصلوة في الارض المضمومة فانهم وقد يرفع العجز بان المقصود من الخطاب
فوايد اخرى متعلقة بالنظم كالقراءة في الصلوة غير ما ورد في قوله عظمية وبه يظهر الجواب عن الاشكال المتقدم العجز وهذا في غاية استنارة
فانا لا ننكره انما نقول بل يشهد لتعلق التكليف بالفعل فيكون حسنا فلا يشترط بالنفى عنه ولا يلزم لتعلق التكليف فاشي شئ فيهم
وقياس الشيخ ابن الحاجب على الموت فانه يرفع للتكليف قبل التمكن فكذلك النسخ مستند لان محض عقلا فالتكليف مقيد بشرط السبيل
فليس هناك ارتفاع بجلان النسخ فان التكليف فيه مطلق والا لم يصح النسخ على انه بعد معنى بعض الافراد العقل من المكلف
الميت وقد كان الكلام في النسخ قبل التمكن من احد من المكلفين فانهم والحق في الجواب ان الموت المكلف لا ينافي حسن الفعل بل
النفى للناسخ فافترقا ولعل ابن الحاجب لم يقصد القياس بل تشييل النسخ بالموت في ارتفاع التكليف فتدبر في المنحصر واستدل على
الجواز ولا يشترط نازاد على الصلوة الخمس ليلامة المعراج فانه امر رسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه و سلم ليلة المعراج خمسين صلوة
فخرج الى موسى عليه السلام فقال سل الخفيف فان امتك لا تطيق فقال فخطب عشرة اشهر جمع فقال موسى مثل ذلك الى ان بقي
خمسة فقد وقع النسخ قبل التمكن من الفعل فان قلت المعسرلة ينكرون المعراج فلما يقوم حجة عليهم قالوا انكار المعسرلة مردود فان
ذلك من حاقهم الكبري لبعوثة لقل كما في التحيين وغيرهما واستهزاء كالشمس على لفت النهار لكن من لم يجعل الله نورا فما له من نور
اعترض عليه بانه قبل التمكن من الاعتقاد وهذا كما ينظرنا فيهم ابي جابر بن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم هو الا
في التكليف فاعتقاده كاعتقاد الكل فيه ما فيه لانه سيجي انه لا يثبت علم بعد وصول الخطاب اليه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
قبل تبليغه الى الامة فلم يصير الامة مكلفه به حتى يصح الابتداء بالاعتقاد بل الجواب ان المقصود ان الرسول صار مكافيا قبل الامة وعلم
ثم نسخ قبل تمكنه من الفعل فكذا يجوز في الامة ان يؤمر بتبليغ الامر اليه ثم ينسخ بعد الاعتقاد قبل التمكن للفعل فلا الجواب عن هذا
الاستدلال ان التكليف نازاد على تفسير لم يعلق الا بالنبى صلى الله عليه وعلى آله واصحابه و سلم دون الامة لانه لم يبلغ اليهم

على الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم وقد نسخ بعد المراجعة الى موسى عزمي في الفلك الجاهل فكما اذا كان حكمة على لا اعتقاد وكان حكمة
 على الاتيان بالمتبين بل ان زيد فانقلت وقت المخرج كان ان من ساعة كما روى والرمح كان على حرق العادة ولو كان حكمة
 على العقل منكم متعبد وهو منسلات الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم يرى منها قلت كما كان حكمة على العزم على بسبيل حرق العادة
 كذلك على ادوار الشمس ومن آمن بيقين الزمان وبسط بقاءه الايمان والاولاد على حكمة عليه الصلوة والسلام لا ادوار الشمس
 كيف دأبوا الاولاد من امر قد ضلوا اثنا عشر ركعت في جنح الليل ولا يحصى ان كان الوجوب كان فوسعا في اليوم بيلة اوليس في حد
 المخرج انما على السنين الاوقات فانهم ولا تزال لانه منزهة واستدل بما يتكلم في كل الفعل لانه لو لم يكن قبل كان بعد او هو هو
 باطل لان الفعل سنة وقته واحدة متى تكرر او لا وجوب بين وجود الفعل والعدم من تكرر وردا لكانا اول غاية بالزمن سنة الاستلصال قبل وجوب
 الفعل ولا يلزم منه قبل التمكن والحي هذا دون ذلك واما ما في الكلام من انما يتكلم في كل الحركات شيئا من الامور الفعل وليس كل شيء كذلك
 فالاستدلال فليس من المتنازع فيه واما ما في الكلام من انما يتكلم في كل الحركات شيئا من الامور الفعل وليس كل شيء كذلك
 لم يفعل شي من افادته وهذا غير لانه من الدليل قد بان انحرافه من الاول فانهم وما في هذا قول لوقيل سنة تكرر الدليل الحكيمة بالثانية
 الفعل كلف آخره من لا يطعن بالاستدلال فيكون معنى تكرر تكرر من الاول تكرر كون كل منها قبل التمكن والوجوب ان التكاثر فيما
 فيه وجوب سنة واحدة في وقت قبوري زمان واحد من زمانا كان بعد مقتضى زمان يمكن التكليف على ايتنا فلا شاعة في ان يرد شيئا في يوم واحد
 بعد قضاها في غير ذلك فلا يمكن على هو الامور
 من الفعل فكل من الموت فانه لا يطعن في تكرر الدليل
 بيان ان الفعل بالذات وقته ان المخرج قد تكرر
 لا يوجد للفظة وتعيينه ان التكرار بيان للـ
 فلا وجه للتسمية انشراح فانقلت لم يعل وليكن
 انما ربه الله على حينا وعلى آله وصحبه وسلم الله
 الاكبر وان كرموا في بريرة وعبدان الساجدين
 القدر وسيدان المسكين سيدان جبراد الحق وهو قول ميرزا الحسين علي كرم الله وجهه وعبد الرزاق وعبد الدين مسعودي
 الطبراني وعبد الرزاق والحاكم وصحبه وجايدان عبد الله بن رواحة والحاكم وابن عباس بن رواحة والحاكم عن عطاء
 والعباس بن عبد المطلب رواه البخاري في تاريخه وفيما قال مسعودي رواه ابن جرير وصحبه
 رواه عبد الرزاق والحاكم وصحبه وفي نسخة في نسخة الحسن البصري في ر
 وابن ابي حاتم والشيخ في رواية ابن ابي حاتم والشيخ في نسخة
 انه من في نسخة ابن النجاشي كمن اقتصر عبد الله بن مسعود كونه بسبيل
 عن ابن ابي مسعود في نسخة ابن النجاشي كمن اقتصر عبد الله بن مسعود كونه بسبيل
 على الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم وقد نسخ بعد المراجعة الى موسى عزمي في الفلك الجاهل فكما اذا كان حكمة على لا اعتقاد وكان حكمة

الى ان الاول الذبح ولد بالبشارة بعد البقرة حال الكبر وقد نص الله تعالى في سورة هود ان المبعوث به سحى فوجب له ذبيحة الهنم الا ان يقال ان الذبح
انما بشر به ابراهيم الذي نص في سورة هود ان المبعوث به لامرأة اسحق فوجب ان يكون المبعوثان متغايرين والذبيحة التي يذبحها ليهما واحدة
المزوية في صحيح البخاري لبناء الكعبة فانهما على دلالة واحدة على ان ابراهيم لم يكن متميلا عليهم السلام الا بعد بلوغه وتزوج زوجته حين بنى الكعبة
والذبح انما هو بذبح حين كان غلاما فلا يصح كونه متميلا فانهم كانوا اطفالا واما اطفالنا الكلام في هذا الذي وجدت البعض ياعمين على الشيخ في قوله الذبح
اسحق ويعلم الناظر ان اطفالنا لم يذبحوا من نور فخرج الى ما كنا فيه فنقول ان ابراهيم راح في المنام فخرج
ابنه وزوجا الى ارض ارمي فامر به ولم يقبل فتركه ان كان مع ابياد الوجوب حين الشك فيهم العبيان ولا يحتمل ان الله يرى عنه مع ان الله سبحانه
اشق عليه في هذا الامر فلو علم انه لم يذبح الوجوب حين التمكن فالذبح لازم وقام الذبح العظيم مقامه واوردوا لا لا تسلم الامر بغيره ولابد لري روي
فقطه امره فان قلت روي الاثني عشر روي وقدر وادان ابي حاتم عن ابن عباس مرفوعا قلت نعم وحي لكن لا تسلم انه وحي جاري مطلقا بل يحتمل
ان يكون وحيا بالعبارة او ليقول انه وحي في القرية عليه وهما لم يقدر عليه بل امر بغير الكسب واوردوا ما لو سلم الامر في المقدمات من الاثني عشر
وامر بالسكينة وحي على بل لا يذبح فقط الوجوب فلا نسخ واوردوا ما لو سلم الامر بالذبح فذبح والتعميم فارتفع الوجوب فلا نسخ وقدر
بانه ضرب من ذبيحة من شمس على الحمل عن ذبيحة ذبيحة ولم يقطع المحققون لما منع فاقبل وسقط الوجوب فلا نسخ وفيه ان هذا التكليف بالمحال
فيمتنع اوله لا يقع وقد يجب بانه كان قادرا قبل ضرب الصفحة وعلى هذا ايضا يتم المطلوب من جواز النسخ قبل التمكن واما قيل انه سجد فلو كان قد
وليست بضعيف ساقط لانه روي ابن سنان حاتم عن السدي كما في الدور في المنة واوردوا ما لو سلم الامر بالذبح وهذا لا يمتثل به فترك المأمور
به لان الفاء بعدل وقا في بفتح سقط الوجوب فلا نسخ وهو قول الشافعية قال الامام محمد بن الاسلام لم يكن ذكركم على ذكركم كان
والنسخ هو انتماء الحكم ولم يكن بل كان ثبوت الا ان المحل الذي انشئت اليه لم يحل الحكم على طريق الفاء دون النسخ فكان ذكركم تناسلا مستقرا
حكم الامر عند الطلب في آخر احوال على ان المبتغي منه في حق العبدان في غير ذكركم بالياء بالفاء اما حاصل بقية الذبح فينبغي بالصبر
والجاءة الى حال المكاشفة واما النسخ بعد استقرار المراد بل الامر لا قبله وقت في الكتاب فبار النسخا فثبت ان النسخ لم يكن بعد ثبوت النسخ
كلما في الشريعة وليقول هذا العبدان حاصله ان هذا ليس بنسخ بل حكم الذي كان عنه احد وهو فوج الفاء لا غير ثباتا لانتها الا ان المحل الذي
انشئت اليه احكم في المناسم لم يحل الحكم في الواقع على طريقتي الفاء بان يحل هذا الفاء فقط وبما كان ابتداء منه تعالى لا يبرهنه واستقر في العلم
حكم الامر على ما هو عليه في نفس الامر في آخر احوال بل النسخ على الذبح الاول وما قبله فثبت ان ما مور به فوج الولد على طريقتي الخطا
في الاجتهاد والغلط في التعبير مستقر هذا بعد العلم على ما افاد الله تعالى من هذا الرواية في حق المذبح ان يكون قد بانا بنبوته الحكم عليه
في الرواية فقط لان يجب عليه ذبيحة في الواقع وان يغير ذكركم بالفاء اما حاصل بقية الذبح وان لا يبرهنه بالصبر والجاءة في قوله
قوله يا عيسى ومنه رتبة رفيعة نفيل الغرم على فوج الولد لم يفهم مراد الامر على ما هو عليه وهو وجوب الذبح الغريم والنسخ انما يكون بعد
استقرار المراد ولهذا سمي الله تعالى فبار ولم يسمه نسخا واما حاصل ان ابراهيم عليه السلام لم يذبح بغير ابنه واما امره بالقاء فذكر ان ابي الله
الفاء على صدره الا ان كما روي في العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه العلم في صورة الاجرة فثبت به وعلني فغنا لاهل المؤمنين
عزته الله تعالى فثبت ان لم يغير روي ابراهيم فثبت ان ما مور به فوج الولد وبما كان ابتداء منه لروى واحكم بفتح الفاء لم يسمع
ولما كان هذا امر بغير الفاء ولم يغير انشاءه وكان الشرعية المتقدمة حجة كذا ما افاد العلم وجوب لاهية وبما حصل صحيح وجهه كلامه

منه

ما لم يستجيب في الشك والصدورين وتقرر ما في راي البراهين عليه التسلوة والسلام كما كان قالها عاودت عدم كون روياء معبراً ولما
وصل جهتها اليه وجب الانتقال الى ان يظهر الخطا فيهم فالشيخ لم ينقل حاشيته الى البصيرة فصرحت كما قيل في البصيرة ولا تنص الى قول من يقول
ان الابناء كيف يخطئون في احكام الله تعالى فان هذا القول قد صدر من شيئين اهل البصيرة كالروافض وغيرهم لم تر اهل الحق من
اهل السنة والجماعة القامعين للبدعة كثر نعم الله تعالى بحجرون على الابناء والخطا كما ظهر في اسارى بدر من حينها العام صلوات الله وسلامه عليه
وعلى آله واصحابه وازواجه اجمعين وكيف وقع من داود عليه السلام في الحرج وفي الحكم لا حاد المبرئين مع كونه لا حاد كما هو موضح في المحققين
كيف وقع موسى عليه السلام حين فعل ما خيه يارون عليه السلام بافعلن حين قال لمن سأل اهل بيته علم منك الا احاد علم مني فاوحى الله تعالى
بلى عبداً خضر كما اخرج الشيطان وكيف وقع لنوح عليه السلام حيث سأل نوحه امير من الغرق على ما هو المشهور ثم ان في آراء الروافض على هذا
الوجه وعدم الا سلام بالتعبير ابتداء عظيمها عليه السلام ونيل مرتبة رفية لكن لما لم يكن الا ببناء مقرر على الخطا اعلم الله تعالى
وناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرواية واختار حديثه التفسير لم يقل صدقت في الرواية الا انه لم يصدق فيه وانما صدق ان هذا هو العلم بالدين
مرسل للشيخ العظيم وسماه قد اراد على حسب طعن ابراهيم والا كان هذا الصل الواجب في هذا الخطا والغرض على فوج الاول سر آخر ذكره في شرحه ففصلوا
الحكم للشيخ العلامة عبد الرحمن الجبلي قدس سره في طلب منه ولما ذكر من كماله الشيخ الا كبره كما قال رضي الله عنه في فصول الحكم علم ايدنا الله
ولا يك ان ابراهيم اعلم عليه السلام قال الابن اني ارى في الدنيا من اني اذ بك والما من حضرت الخيال فلم يبره وان كان كبتنا ظهر في حضور ابن
ابراهيم في المثال فتصدق ابراهيم الرواية ففاده ابراهيم وهو ابراهيم بالشيخ العظيم وهو تمييز روياء عنه الله وهو لا يشترط التجلي في حصة
الخيال محتاج الى علم آخر يدرك به ان روياء الله بتلك القصة لا تسمى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا سيما بسنين
الى كبره في اي رضي الله تعالى عنه في تبعية الرواية اجبت البصيرة والخطا رتبنا فبما لا يكون ان يعرف ما اصاب منه وانا اخطا فلم يفعل عليه
السلام قال تعالى يا ابراهيم حين ناداه ان ابراهيم قد صدقت الرواية وقال قد صدقت في الرواية الا انك لانه ما عجز اهل حق في علمه بالدين والرواية بالتعبير انتهى كلامه
الشريفة المنكر من الشيخ قبل ان يمكن قالوا الجواب لا الشيخ الزم صيرورة الاستفصال لو اجد ما لا يمكن بامور ومنهياً والمكلف الواحد بالواحد من الفصل
في الواحد من الزمان لا يضر ولا ينهي عنه قلنا لا منية في التكليف حكم المنشوخ والناسخ والماي التعلق اى تعلق المحكيين ببول يرفع انما الآثر
فلا يلزم صيرورة شي وايجاد ما موراً ومنهياً في زمان واحد وقد مر مننا ما في دفع هذا الجواب ولا بأس بالعادة ليردوا وضوحاً فاعلم انه تعلق التكليف
وقت التعلق بالامر المنشوخ ام لا وعلى الثاني لا التكليف فلا منشوخ او لا التكليف قبل التعلق لانه من شرط التكليف وعلى الاول جواز الفعل واجبا في
الذمة ثم صار ما في ذلك الوقت ايضاً بالناسخ فلم يزم اجتماعهما قطعاً فان قيل لمقتضى من امر المنشوخ الاتيان بعقد القلب بالهوى الكف
عنه وقت التمكن قلت عقد القلب اى شي ان كان هناك وجوب فيلزم المحذور ففقرى وان لم يكن هناك وجوب صار المقصود عقداً القلب
خلاف الواقع والمطلوب جهلاً كما قد تبرز ولا يخلط قيل هذا الدليل مفتون بجميع صور الشيخ فانه يلزم ان يكون شي واحداً ما موراً بالمنشوخ
ومنهياً بالناسخ اقول لا يتقاضى محذور فان الوقت في محال الشرائع متعده فيصبح ان يبقى الوجوب بالامر المنشوخ الى ابد ويكون منشوخ
بيان فيصير بيان الامر متماثل ولكن قطع حديث بيان الانه من الجبن والقول لما كان الوقت في محال الشرائع متعده فيجوز تعلق الوجوب
به في وقت وارتقاعه في وقت آخر فلا محذور اصلاً سواء كان الشيخ نفس بيان بقاء المنشوخ او الوقت فافهم نعم لو قرر الدليل بهذا
يلزم في المنشوخ قبل التمكن تعلق الوجوب والحرجت وقت المنشوخ لتوجه مقتضى التنبه ولا يفيد الجواب بتعدد زمان الوجوب والرفع فان الوجوب

قيل ان في هذا دليل على ان العيوب هناك لا ينفصل عن المقتضى فيها الايمان بعد ان اقبلت في سائر العقيدة الايمان بالاعتقاد لكن
 ليس المقصود بذلك الزم توراد التكليف بالفعل واما لا يشترط فيه ان لا يترتب من غير ذلك ايمان الحسن فاعلم ان ذلك قد يترتب ان الحسن هو
 فتح التكليف قبل ان ينفصل كونه من الكثرة حقيقة أخفية مسجلة لا يجوز من الحقيقة والعقلية في كل فعل الا ان يقبل حصة في استقراء عيوب الايمان في حرمية الكفر
 وسائر العقائد الباطلة وقد مر من قبل ان قلت الكل عند المستزاد غير الربانية كذا لان حسن كل فعل في حقه عند فهم لاداة الفعل واما
 بالذات لا يمتثل تلك بالغير قد يغلب على ما بذاته فتختلف عنه ما لا يشك في بديهة المارة وقد مر في بيان ادي الاحكامية ويجوز في حرم
 الايمان في حرمية الكفر عند الاشاعة التابعة للشيخ الى الحسن لا يشترط ومنهم الشانانية اذ لا يحسن في الواقع عن علم الشريعة عا لا ايمان
 والكفر بيان عند فهم ما اوجب الشريعة فهو حسن وما خرم فهو حرام ومن ثمه جواز الشيخ جميع التكليف عطف الا الامام محبة الاسلام والولاية
 قد مر من قبل ان يجب معرفة الشيخ والناسخ وهو التكليف في كل ما لا بد من تلك المعرفة ولا يجب على المكلف تفصيل
 تلك المعرفة بل يجب على الله تعالى عطف على اصول بل لا يعتبر في ما لا بد من معرفة على ما يقتضيه اصول بل لا يستلزم القاصدين للبعد عن كثرتهم
 الله تعالى المقرين للناسخ للبداء ففضل الله تعالى على عباده واذ لم يجب على المكلف فلا التكليف به ان قول يجب على المكلف ان يقتار
 ان الناسخ خطاب من الله تعالى والا وان لم يجب فهو كميل في المنسوخ ولم يعمل به لانه قطعاً فان العمل بالمنسوخ حرام فلهذا القدر المطلوب
 منه وهو التكليف في تمييزه وعرض عليه سطر الاسرار الالهية الذي قد مر من قبل ما اذا كان له ما فرض وجوب اعلان الله تعالى ان يستباح
 الحكم فلا يقرب الى العمل به فلا يشرع وان عمل به في حق هذا العلم فلا يشرع في الحرب عليه وبعينه الا في حق ما ثابته في ان الفرض انما في التكليف
 ليس الا بالاجاب ولا بالتوجه فلو فرض انتفاء هذه المعرفة والبيان بالمنسوخ في كل ما لا بد من الاثم كيف جاز في الحال فالتفصيل في العقيدة
 فلا يمتثل كلما على الا باعته فالعمل بالمنسوخ والناسخ بيان فلا اثم نعم لو لم يكن هذه المعرفة وتقع في قلب العمل بالامكان
 المنسوخ من غير فائدة فيلزم العبث لكن لا يلزم منه وجوب هذه المعرفة اذ لا يستحال عند الاشهر في انقضاء الله تعالى
 معينه في العبث فافهم والجواب عن كلام الامام او لا لما قاله اذا علمها به لعل التكليف بها لا يقتضي في كل حال فافهم
 ومينه وقطعاً لا يقتضي التكليف بغيرها بالنسخ فلا تكليف اصل في الارقاع بالاعتقاد في التكليف بايمان الفصل
 لا يسمى تساماً في ارقاع هذا التكليف ليس منسوخ فلم يلزم نسخ جميع التكليفات بل نسخ البعض وارقاع البعض بالامتناع
 ما يجب بان النسخ انما هو التكليف المستمر بهذه المعرفة غير مستمرة الالهية يعرفه معرفة النسخ والعرضيات في قدره بقدر
 ولا بد يجب عليك ان هذا انما يتم لو ارادوا نسخ الجميع نسخ المستمرة منها وبغير نسخ النزاع قطعاً فان الامام غير منكر
 اياه بل جاز ما من نسخ وجوب المعرفة بالنسخ والناسخ فاذن الجواب ما قد مر من بين الوجوب لا غير وانما كما اقول
 ان السمع يحدث بعد التكليف لانه عدم طار و نسخ الجميع كما قد مر في كل ما يقتضيه على النسخ اوجب تكليفاً آخر وهو معرفة ان
 الناسخ خطاب الله ومعرفة النسخ في هذه التكليف ثم ان كل ما لا بد من الجميع التي في النسخ ولا يلزم من العمل بتلك فافهم ان
 هذا التكليف منسوخ الجميع واحتاج الى الناسخ آخر وجب معرفة هذا الناسخ فلا بد من نسخ من الناسخ آخر وجب كذا او كان نسخ
 في نسخ الجميع فلا يلزم فقال وهذا الذي خففه ان لا يترتب من نسخ الجميع اوجب تكليف آخر لا بد من امتثال له ولا يجب
 في نسخ في كل ما لا بد من العمل بالمقتضى من التكليف في كل ما لا بد من العمل على الذمة حتى نسخ فلا يصح ان يكون ارقاعاً لا بد من العمل

مسألة الجور من اجل الاول على جواز نسخ نحو صوموا ابدى اسمى الحكم المفيد بالتأبيد لانه حكم غاي في تناول جميع ابرار القبيح بالا
 ان القبيح في القبيح يتناول كل الابد وفي القبيح عليه البعض الميعين ونسخه منصوصه فارجاه قبل ان يثبت بالتأبيد فكذلك نسخ صوم ابرار بجلاص الصوم
 واجب مستمر اذ قيل لا ينشأ الوجوب واما اذا كان خبرا فلا كلام فيه بهنا لانه نفس موكله لا احتمال فيه لغيره وهو المشقة لانه لا ينشأ فلا يصح
 امتناعه وفيه ان النصومية والتاكيد لا يمنع النسخ بنفس اخر وهو اذ في منه فان النفس الموكلة بقصارى امره ظهور الدلالة على المراد بحيث لا يشي
 احتمال غيره واما عدم احتمال ارتفاعه فكيف فانهم وقيل هما سائر في عدم الجواز وعليه الشيخ الامام علم الهدى ابو منصور الماتريدي في النسخ اذ
 البكر بما يحسن والشيخان الامامان شمس الامنة والامام فخر الاسلام كذا قالوا لكن عبارة فخر الاسلام واما الذي في بيان النسخ الاصل
 التي في الاصل محتملة لوجوده والعدم فثلاثة ما يثبت ثلثا وما يثبت دلالة وتوقيف انا التا بغير صريح فثقل قوله تعالى خالد بن برمكة ابا
 وقوله تعالى وباعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة يريد بهم الذين صدقوا به وبجاء عليه الصلوة والسلام من الملك العباد
 وهذا القسم الثاني مثل سائر شرائع محمدي التي قبض على اقراءها فاما صيغة لا يحل النسخ بدلالة ان محمدا عليه الصلوة والسلام خاتم النبيين
 ولا ينسخ بعده والنسخ الا بوجي على ما ان نجى والثالث وهو التوقيف اشبه كلماته الشريفة وبذلك يحل ان يراو بالتأبيد الاخبار بالتأبيد
 كما يدل عليه تمثيله بالاخبارات واخباره تستمر لنبوة لان التأبيد والنسخ متناقض فان التأبيد يقتضي بقاء الحكم ابدى والنسخ ينفي فيه
 فانه يقتضي الارتفاع قلنا لا نسلم التناقض بينهما بل احدهما يرفع الآخر كطريان الغند لا نشأ ان يرفعها على عزه متيقن والله سبحانه
 والكذب واما لزوم اخبار بقاءه الى الابد فممنوع بل لا بد منه للحكم حتى يرفع الاخبار عنه وتعالى ان يقول ان الايجاب موجب يقتضي حسن
 به ابد والنسخ يقتضي قبحه ولو في بعض الاخبار ان فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد وما جاز به في انتساخ الحكم قبل التمكن قد ابلغنا
 سابقا واجواب ان الوجوب لا بد من ان يقتضي حسن ولو في بعض الاحيان فانه من الجاز ان يادر حكمه بانفسه حسن في بعض الاوقات
 ان يفعلوا واما انك لا على ان يرفع عند ارتفاع الحسن من البين وليس في ارتفاع الحكم في المصلحة بخلاف النسخ قبل التمكن في الايجاب يقتضي حسن
 ولو في الجملة لكن حال التمكن اذ لا تكفي قبله والنسخ يقتضي ان لا يكون له حسن وقت التمكن فتدبر اعلم ان المستلين استدلالا على ان النسخ
 فانهم قالوا ليس من شأن الحكيم ان ينسخ قبله بالتأبيد ويؤيد معناه من غير تجوز ثم يرفع فالتأبيد عند هم تاكيد للبقاء ودفع احتمال
 النسخ كما ان التاكيد لكل واجتمع له رفع احتمال التخصيص وعلى هذا لا يراد عليهم انتساخ النسخ مع كونه للتأبيد اذ ليس موكل به بذكر
 التأبيد لكن لا بد لهم من البيان على ان التخصيص على هذا التأبيد لرفع هذا الاحتمال فانهم قد يجاب عن لزوم التناقض بالي بقر
 قيد المكلف بل التكليف والتكليف مطلق ولم يرتفع به لضعف وقال واما جعل الابدية قيد المطلوب لالطلب فغيره لانه لا ينشأ في الابدية
 اصلا مع انه قد سبق ان انسخه بالتأبيد وليس هناك الا قيد الطلب ثم ان هذا الجواب لا صحة له اذ لا كلام في جواز انتساخ الحكم المطلوب
 عن التأبيد والتوقيت واذ كان الابدية قيد المطلوب فماذا كان حكمه مطلقا لا يتغير بالتأبيد وهو خلاف الشرط ومن جهالة فساد وخرق شرايع
 المتختر فانه جعل النزاع فيما اذا كان قيد المطلوب فانه لا نزاع فيه لاحد وقيل بما اسمى هو صوموا ابدى والصوم واجب مستمر ان ساء
 في الجواز اسمى جواز الانتساخ وهو الحق والوجه قد فهم فيما تقدم كيف والتكليف ممكن بجوارز ارتداده والذمي بخيل ما فاعا ليس بانفسه فانهم
 ثم قيل ان لم يقع في الشرع تكليف بهذا النمط ثم انتسخ فليس لهذه المسئلة كثير فائدة وبعضهم جعلوا الفا تامة من تجوز نسخ صوموا
 ابدى والصوم واجب ابدى اقلع شبهة بعض الاحكام التوراتية التي يدعون انها مفيدة بالذواهم فانهم يستعملون الجور قالوا

الاحكام

انه ذهب من القرآن شئ كثير وكيف يصح هذا وقد قال الله تعالى وانا له حافظون وان علينا جمعه وقرآنه الا ان يقال معناه كان فيما تقرر
من لا يملكه غيره الاسلامت من خلاف ابى موسى اجماعه وقوله ان لا نسخ في القرآن ولا اعتدوا بقوله الاجماع السابق على نفيه خلافه بخلاف قوله
والا نسخ منه الا فقط من الحكم فقط والتلاوة فقط فيجوز عند الجمهور جواز اذ يتوحيها ظاهرا لبعض المتعزلة لنا لانهم هم بين جواز التلاوة وحكم المبدول فان
جواز التلاوة وحكم المبدول حكم آخر فيجوز الا في ذلك كمن يبيع بغيره ان يقي ان يها ويرفع الاخر فقد ثبتت الجواز ايضا والوقوع روى عن ابي هريرة
عمره في الله تعالى عنه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذ انما فارجو بها البتة كما لا سأل الله واسكنكم ثابته وهو الرحيم روى الامام مالك الشبان عن
ابن عباس ان عمر قام فحمد الله واشئ عليه ثم قال يا ايها الناس ان الله بعث محمدا بالحق وانزل عليه الكتاب وكان فيما انزل عليه
آية الرحيم قرانا وادعينا بالشيخ والشيخة اذ انما فارجو بها البتة ورحم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ورجنا بعد
فانشئ ان يطول بالناس زمان ان يقول قائل لا نجد آية الرحيم في كتاب الله فيصليوا بترك فريضة انزل الله وروى عبد الرزاق والحاكم
وصححه عن ابن ابى بن كعبكم لقد راينا آية سورة الاحزاب واخا لي اعدل سورة البقرة واكثر من سورة البقرة ولقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة
اذ انما فارجو بها البتة كما لا سأل الله واشئ عليه ثم قال يا ايها الناس ان الله بعث محمدا بالحق وانزل عليه الكتاب وكان فيما انزل عليه
الآية من قوله احاد او ما نقل احاد ليس بقرآن واذا لم يكن قرانا لا يكون نسخ التلاوة اقول على التبريد لا اسلم ان ما نقل احاد ليس لنا
مطلقا وانما اسلم ليس باقيا على القرآنية حال نقله احاد او هذا الآية كانت متواترة بين كونهما قرانا والشيخ لم يبق متواتر الارشاد قرانا
على ما دل عليه قول ابى بن كعب منى الله تعالى عنه كذا لقرار في بعض روايات الحديث المتقدم وفيها ولقد قرأنا للبيضة اجمع ثم الوقوع
مروى في آيات شتى فانه روى عبد الرزاق واحمد وابن حبان عن امير المؤمنين وامام الاعلمين عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال ان الله بعث
محمدا بالحق وانزل معه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرحيم فرجم ورجنا بعد ثم قال قد كنا نفر ولا نرغبوا عن اباكم فانه كفركم ان
عن اباكم وفي رواية الطبراني عنه قال انما يذكرك يا زيد قال نعم وزاد في رواية ابن عبد البر ثم قال اوليس كنا نفر والبول للفراس وللعا هراجر
فيما قد اسن كتاب الله فقال للبيضة والحاكم ثابته ان الى يوم القيمة حرمة مرغبة عن الاباء وشبهت البول بالفراس الصحيح دون السباح
ومنه اى نسخ التلاوة عن الخفية القرآنية المشهورة لابن مسعود في كذا رواة الحسين ثلثة ايام متتابعات ونحو ما كثره ابن مسعود فافطر فعدة عن ايام آخر
في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فانه قد ثبتت من الصحابي العادل ذمى المناقب الرفيعة برواية شبيهة
انه اخبر بقرآنيته فلما بدان يكون قرانا لان السائل والنيان واختلافه في مثل هذا البعيد عنه غاية البعد بل لا يكاد يصح ثم انه لما كان لم نقل
قد اتر علم انما لم يبق على القرآنية وقد انتج غاية ما في الباب انه لم يطلع على الاستلخ فقرأ ما عده المروفي فافيه فان غاية ما يلزم ثبوت كونهما
منسوخة التلاوة وما يقار حكمهما فكل قيل روى الدارقطني عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت نزلت فصيحا ثلثة ايام متتابعات
فقطعت متتابعات وقال سناد صحيح وهذا يدل على امتساخها مطلقا وهذا السند ليس في موضعه لان الظاهر منه سقوط هذا اللفظ لا الحكم المضاف
وبرجاليته بما قال الشيخ ابن الماسم في فتح القدير في جواب استدلال الشافعية بديث خمس فعات التقى بم ان الاصل في استلخ التلاوة امتساخ
الحكم مع الاذول دليل على بقاءه فان الاصل من انتفاء الادل انتفاء المبدول وهو ايضا غير ذات فان الاصل منه منوعة كيف ولم ينقص
الادل من البين بل هو كذا من منزل من الله تعالى والى على حكمه كما كان قبل الاستلخ وانما ارتفع احكامها من جواز الصلوة بها وحرمة
الحديث وغير ذلك ومن انتفاء هذه الاحكام لا يلزم من انتفاء الادل لالة او المبدول والى لمن تدرج حسن الله برسوقها المنع ايضا

من غير لزوم كذب فيه ان اتحا والزمان يجب في الناقض لانه كون الخبرين بحيث يلزم صدق كل كذب الآخر وبالعكس فلا يعبر ان يراوئنا في ذلك
ان بنا انما يتحقق عند اتحا و زمانها فاذا كان الخبر الاول صدقا فالثاني كذب وبالعكس فلو نسخ الامر باليقاع الخبر بالامر باليقاع لنقضه ولو كان
متغيرا يلزم الامر بالكذب في احد الحالين فالمتغير وغيره سوار قلا وجه التحصيل بما لا يتغير وقد تغير كلام التحرير بانه اردو بالمثنا فتبين ما يكونان
متناقضين في ظاهر الامر ولا يكون ذلك الا بان يتحقق ايجابا وسلبا ظاهرا و اوح اذا كان فيا لا يتغير يكون احد هما كاذبا بالبيان فلا يصح التكليف
بالانخبار باحد هاتم نسخة بايجاب الاعيان بالآخر واما اذا كانا فيما يتغير فيجوز صدقهما باختلاف الزمان فيجوز اوا اما التكليف فيا يتغير باليقاع احدا
ثم باليقاع سليه مراعي الشرايط الناقض فلم يذكر الحكم لاسي قياسي بما ذكر فيا لا يتغير فان حكمه واحد ولا ينبغي ان هذا التكليف مستغنى عنه بل يجوز نسخ
الاول الخبر فان كان له لولا محال يتغير كوجوه الصانع فلا يجوز انتساخه اتفاقا او كان مما يتغير فالجواب بقولون هو مشكك في عدم اجواز وهو الحق
وقيل يجوز بطلان ما عني ان كان الخبر مستقبلا وعليه الامام فخر الدين الرازي الشافعي والامام في وقيل يجوز اذا كان الخبر في المستقبل دون الكما
واختاره البيهقي لانه لما اقول النسخ ارفع او بيان للامد وكلاهما باطلان اما عدم الرفع فلان الرفع لا يرفع ولو ارفع الخبر
ارفع مصداقه الذي هو الواقع وقيل يقال النسخ عبارة عن الحيم الطارسي وهو لا يوجب رفع ما هو واقع بل انما الوجود
والتقرير لاداني ان الخبر حكايه عن امر واقع فارتفع هذا الحكم عنه في زمان آخر لا يوجب ارتفاع الخبر لتحقيق ما حكم به عنه فليس في انتساخ
الخبر وارتفاعه في شئ بل انما لا يرتفع الا اذا ارتفع من الزمان الذي حكم به الخبر عن تحقيقه فيه فلا بد من ان يتجدد زمان الرفع
والمرفوع لتغيره فاما في رفع الزمان مصداق المرفوع ليرفع الخبر المرفوع من البين فيلزم رفع الواقع البته وهو محال اما عدم البيان للام
فلان من شرط لولاه لادام الحسب حكم لا يتصور الانسخه الانتساخ حقيقة كصنع الانشادات او حكما نحو كتب علمكم الصيام لان اللفظ
هناك موجب ان لم يمنع مانع فيقتضونه انهم لولا هذا البيان واما الخبر فلا يوجب شيئا بل تحقق الحكم عنه سابق عليه موجود في زمانه موجود
بعده ولا دخل للاخبار فيه والاشهر ان يقال ان النسخ سوار كان رفا او بيان للامد لا بد فيه من كون الحكم بحيث لولا النسخ لادام وهذا لا يتغير
في الاخبار لان تحقيق حكمه يقتضي وجود الحكم عنه ولا دخل في وجوده وعدمه للاخبار كما لا ينبغي فافهم واستدل يلزم الكذب يعني لوجوب
انتساخ الخبر لزم كذبه لا ارتفاع مصداقه بالنسخ وقيل في احوال ان الكذب لا يتعلق بمستقبل فليس في فانه من البين ان الاخبار من المستقبل
ان كان يجب مصداقه فيه فصدق والا فكذب الم تركيف نسب لغيره تعالى الى الكذا في كذب خبره وحشر والنسخ اقول في لزوم ان خبر الكذب عند
انتساخ الخبر على تقدير البيان امي تقدير كون النسخ بيان للامد نظر فان اتمار وجود الحكم عنه الى زمان لا يوجب الكذب في الحكايه فتدبر
ولك ان تقرر الكلام بان النسخ يجب فيه ان يبين النسخ انه الحكم بالمعارضة فلا بد من وحدة زمان الحكم فان تحقق مصداقه فاجتمع
التصديق والا فكذب وهذا بخلاف الانتساخ فان الاول يرتفع بالمعارضة او لغيره وبها وتجوز انتها الامد بانتمار مصداقه لا تتعارض
فليس من النسخ في شئ فتدبر المجوزون قالوا اول الوكيل انتم مامورون بصوم كذا ثم نسخ لجواز اتفاقا مع انه خبر قلنا ههنا ان الاخبار
يتعلق الامر بالمحسوس والامر المتعلق بهم الموجب ولم يتغير الخبر متعلق الامر لان وقوع الامر واقع ولم يرتفع وانما النسخ الامر المتعلق بالخبر عنه وهو ليس
خبرنا هو خبر لم يتغير واما نسخ ليس خبر وان ازيد الاخبار بالقيود بالعدم فموجب كاذب من لاصل عند فرض انتساخ الامر فكذا ليس من النسخ في شئ
بل بعد هذا الاخبار عن الشارع لا يصح الانتساخ اصلا وقالوا ثانيا يجوز اتفاقا انا فعل كذا ثم يقول اردت منته قد انتسخه حكم الاول بهذا
وهو النسخ قلنا انه تخصيص لا نسخ فليس من الباب في شئ كذا في شرح المحقق قيل في حواشي ميرزا جان هذا السراج والمترجمي لا يكون تخصيصا

ان كان الواقع

الحكم قد عرفت بالحق لم ينع هذا الغير هو اى الغير كحقيقته في هذا المطلب ان كان الاجماع الناسخ عن نص فهو ناسخ حقيقته وكون الاجماع والاجماع كاشف عن جواز
النسخ مما لا يمكن الاجماع الناسخ عن نص بل عن قياسه والاهم ان جوازنا كان الاول المنسوخ فهو كان او اجماعا ما لم يكن الاجماع الناسخ قطعا لان
خلاف القاطع قطعا وان كان الاول المنسوخ فلما لم يبق مع الاجماع لزوال شرط العمل به وهو الرجوع بالنقض الذي هو الاجماع واقفا لم يبق مع العلم بالاجماع
الاجماع اياه فلما نسخ وفيه اولان كون النسخ بالنسخ جوده كما قلتم في الشق الاول عيلا بحجية لانه النسخ هو اجماع وكون الاجماع في النسخ كاشفا
والجواب عنه ظاهر لان المدعى عدم اثبات الحكم بل انه حجة بمعنى انه كاشف وانما المنصب النسخ المستند لكان لا يتصور في معرفة الحكم الجرح عليه الى مسرفة
المستند لكونه قاطعا في اباته الحكم فقابل وفيه ثانيا رجا كان النسخ المستند غير معلوم بالناظر فلا يصح ناسخا بخلاف الاجماع بقا به معلوم بالنسخ
لا نسلم انه ان كان من نص فهو النسخ والجواب عنه ظاهر فان عدم العلم بالناظر انما يستلزم عدم العلم بالنسخ لعدم تأخره في الواقع ولعدم
معلومه ناسخا فاذ اجمع به وجب ان لا يكون منسوخا والواقع الاجماع على المستنسخ فيكون خطأ او جوب تأخره ونسخه والاجماع انما هو كاشف عن
التأخر والنسخ لانه ناسخ فافهم وفيه ثانيا ان النسخ لا يوجب الخطا في الاجماع كما في النسخين المتواترين يكون احدهما ناسخا والاخر من غير خطا
في احداهما فم لا نسلم ان المنسوخ ان كان قاطعا في الاجماع خطا من هو قاطع رافع القاطع الاول وفيه رابعة ليسلزم عدم جواز نسخ الاجماع
بالمستاتر لان الاحاد يتقاعده عند المتواتر فلا تعارض فلا نسخ كما قلتم في الشق الاخير من الردية الثاني اقول لكون مقتضى الشقين من ليس
وقيل لو كان الاجماع ناسخا في الاول المنسوخ قطعه او قل في الاخر كلف في المطلوب مع الفرق الايراد ان الاولان لانها كانا على قوله ان
النسخ هو النسخ وكون الاجماع وقد ارتفع من ليعين ثم المتناسخان هما الدليلان المتعارضان لو اتحد زناهما اى زمانا متاخرين
والقطعة والقطعة لا يتعارضان فلا نسخ بينهما والاجماع اذ هو قطعه لا ينسخ المطلقون والنسخ الاحاد بالتواتر كما مر مما هو مخرج عدم البقاء
عند رد وفيه انه لو كان هذا المعنى لما كان يتحقق كون الاحاد متقدما فانكدة بل المتواتر ناسخ بهذا المعنى لتقديم او تاخر بل الحق ان التنازع
يجب ان يكون المتقدم واجب العمل موجب الحكم الشرعي لولا المتأخر والقطعة المتقدم كذلك فانه الحكم الشرعي ولو قلنا وجب العمل
بالمعجز المتأخر ولو سلم انه يجب التعارض من التنازعين فمعناه يجب كونها بحيث لو لا عرض عارض لكانا متعارفين واذا كان
المتقدم خيرا فهو بحيث لم يرد له الواحد كان هذا القاطع متعارفين فافهم وكذا كمال الاجماع متلاشى في زمان وجود القطعة او لا مسلخا
احد ولا الفتوى عند معارضة المتواتر فلا يعارضه الاجماع فلا ينسخ في الشق الاخير ان الثالث بالاجرة والرابع بالاول فافهم وفيه
نظر ظاهر انما في الجواب عن الرابع فاعرفت والجواب عن الثالث فلا لا نسلم ان الاجماع متلاشى في زمان القاطع ولا نسلم انه لا مسلخ
لراى عند اجتماعه مع اى اخرى وان لم يكن لراى واحد مسلخ كيف والآراء المحمودة مجتمعة كالتصاليق فافهم ولوجود الاجماع
من الالهام من غير مستند لكان هذا المنع في غاية القوة فافهم فما بحق في الاستدلال ما من ان الاجماع الناسخ ان كان عن مستند
فهو ثابت من الزمان الشريف فافهم النسخ هو النسخ ان كان عن الالهام فلهذا الالهام لا يكون مخالفا لما ثبت في الشريعة المحرمة فان الشريعة
المحمدية لم تدع مصلحة الايات كجملتها ولا يختلف هذه المصلحة والا الحكم وقد رخصي الله تعالى هذا المنع مكا برة لا يفتت اليه صاحب ارب فافهم
الجرحي فافهم بخبره وانا نسخية الاجماع قالوا ولا حين سال ابن عباس قال الله تعالى فان كان له اخوة فلا مصلح من انتم ترون الاله من
الثالث الى السادس باخوين مع انهما ليسا اخوة اجاب امير المؤمنين وامام الاحمدين عثمان رضي الله تعالى عنه جوبا قويا فافهم
من الثالث الى السادس باخوين وقد مر تحريمه في نسخ الشريعة الكتاب باجماعهم قلنا اولان الآية ساكنة عن حال الامم مع الاخوين بها

امير المؤمنين روي في هذا الحال من التمسك الى السعد بن صالح ابن عباس ان الائمة لا يتناولها فاستدل امير المؤمنين بالاجماع فيها مسكت عنه
 الكتاب وبما ليس من النسخ في نفسه وهو ظاهر جدا وقد ثابنا ثانيا معناه واما معنى قوله امير المؤمنين الاخرة مجاز عما فوق الواحد بالاجماع وهو اى التجوز
 ليس نسخا بالاجماع فليس من الباب اصلا وقد ثابنا ثانيا لولا سلم ان القوم نسخوا بالاجماع لهم من الدليل وهو النسخ حقيقة فهو اى الاجماع دليل على
 النسخ كعمل الصحابي خلاف النفس المفسرة فانه دليل على النسخ فانهم قالوا انما سقط عنهم المولفة من الزكوة بالاجماع الصحابة في زمن خليفة
 رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابة وسلم الى بكر الصديق رضي الله تعالى عنه عنهم روى الطبراني عن امير المؤمنين واما ما لا عدلين غير
 تعالى عنه لما اتاه عتبة بن حصين قال الحق من ربكم فمن شأه فليؤمن ومن شأه فليكفر ليخبر اليوم ليس مولفة ولم ينكره احد من الصحابة فصار
 اجماعا كذا في التفسير فانه من قبيل انتهاء الحكم لا انتهاء العلم بالعلوم للصحة بالاشارة النبوية وفي التعبير عنهم بالمولفة الصواب اشارة
 الى ذلك فانهم لما كانوا يطعنون الاخران الذين بهم والآن صار خريفا من غير معوتهم حتى قيل الاخران لان في عدم الدفع اليهم وظاهر
 وبه اى انتهاء الحكم لا انتهاء العلم لا يسمى نسخا لانه انتهى الى معلوم قبل وجوب ما يتوهم ناسخا بل الحكم موقت بنسخه بانه يتوهم ان كل
 نسخ كذا كما في انهاء الحكم لا انتهاء العلم لا يستلزم ارتفاع الحكم مع بقا العلة وقد يتوهم الغير انه كما انهم علموا انتهاء الحكم في هذه القضية
 يمكن ان يعلموا في صورة اخرى بعد زمان انتهاء العلة فيحكمون بانتهاء الحكم وهو النسخ بالاجماع ولا قطع اليه فاما قريتنا ان الله تعالى
 الشريعة المحمدية حتى لم يبق حكم يطعن عليه بعد عليه وعلى آله وصحابة الصلوة والسلام والقيام وانتهاء حكمه بالاجماع بالوجوب الصلوة والسلام
 وعلى آله وصحابة والسلام ولا يحجب عنه منعه مسلم وقد بينه الشيخ الاكبر قدس سره في مواضع غير عديدة من كتبه الكرام حسب مقتضى القياس
 لا يكون ناسخا لشي من الاول ولا منسوخا سجا عندنا كجهنم بخلاف البعض الغير مقتضى بهما الاول وهو ما ناسخه فانه لا يثبت للامنة على
 ابطال حكم من احكام الله تعالى ولا سجال للمراسي في ادراك مدد الاحكام ولهذا اى لاجل ان ولاية الامنة لا لعل النسخ حتى يتوهم في
 المسكوت به كجامع وفيه نظر ظاهر فانه سلمنا ان الاول لا يثبت للامنة لكن القياس محتمل من جهة الله تعالى فرفعه حكم ليس من باب ولاية الامنة بل
 هو رفع من الله تعالى ببقائه دليل عليه ولا يلزم منه المحال للعقل في معرفة مدد الحكم بل هو ما يدل على ان الله تعالى ان جعل عزه شانه
 فيه قائل واما الثاني وهو ان القياس لا يكون منسوخا فلان شرط العمل به رجاءه وقد زال بوجوب المعارض وهو الذي يتوهم ناسخا واذ انسخه من قبل
 فلا محتمل فيه فلا يرفع به ومنه الوهم لدل على الطلب الاول فيكون لا بد للنسخ ان يكون في الابطال كسبيل لو فرض استحالة انما كانا اجتماعيين
 والقياس الضمير عند معارضة الدليل فالاصح منه فما من دليل ولا ناسخا فلا يرد ان كل نسخ لا يرد فيه من معارضة بشرط العمل به وما فلا يصح
 نسخ اصلا وكذا لا يرد ان يجوز ان يكون القياس مرفوعا بدليل معارضة او افعاله فلا يثبت بشرط العمل به مع بقا المعارضة ثم انه لا يثبت
 منها بحث هو انه لا تسلم اضمحلال القياس عند معارضة الدليل بل القياس جهة شرعية كالادليل الاخر فاذا لم الضمير في مقتضى العمل
 الاخر يكون مرفوعا عنه وان تاخر يكون افعاله على ان يجوز ان يكون قياس مقتضى الاصل منسوخا بالقياس من مائة والقياس بالانحلال في مقتضى
 القياس الاخر قال مطلع الاسرار الائمة قدس سره الاشكال في القياس لم يثبت ان القياس في مقتضى العمل به في مقتضى العمل بالانحلال في مقتضى العمل بالانحلال
 في الفرع لوجوبه فيه ان تضعف فلا يثبت عندنا مقابلة لفرع ال على خلافه فلا يتحقق المعارضة لو فرض استحالة الزمان فلا ناسخية ولا منسوخية
 اما عدم منسوخية من قياس مثله وعدم ناسخية له فلان القياسين لا يتعارضان كما بين في بحث التعارض بل يجب التبرع وان لم يتفق
 فالمتجه ان يعمل بما يشاء والنسخ فرع التعارض واما منصوص العلم في مثله مثل مقتضى المواقفة انتهى كما في الشريعة وبها بناء العلم

سببها ثم عاودنا بعد ذلك في قوله تعالى فانما الحكم لا يتغير في نفسه فانما رفع من الشرائع الحكم الثابت بهذا الحكم
ان نقول ان تخصيص الازمان بالقياس ليس بالراسخ حتى يكون ذلك لا يتغير بل ينصب حجة من الشرائع كما هو في سائر المقامات من المراجع
فانما نقول في مسئلة ان حكم الاصل للقياس في جميع حكم الفرع الثابت بالقياس على هذا الاصل من هذا ليس لشيء عندنا انما هو وقيل نسخ قوله انما الحكم
الحكم لا يتغير العلم ليس من النسخ فانما رفع من الشرائع ولم يوجبوا التغيير بينهما وجب فانما يعرف عندنا ملاحظة حكم الاصل وعلمته انه يزيل بغيره والحا
نموذج وبغيره فظهر فان الاول اعادة عين الدعوى والحكم قد كان ثابتا من الشرائع واسما الى بالذات والقاعدة من رفع من الشرائع
وبهذا هو النسخ وزوال العلم قد يكون خفيما في بحيث لا يعلم المانع اياه الشريعة انتفاء الحكم المعامل بها عند وجودها كما في نحن فيه والاشبه
ان الشرائع لفظ قليل يتبع حكم الفرع عند انتساح حكم الاصل والسبب هذا الى الحقيقة اشار الى ان هذه النسبة لم تثبت وكيف لا وقد صرحوا ان
النسخ لا يصح عليه القياس في شريطة القياس ان من شرطه ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان نسخ الاصل النسخ العلم عن العلية
وبهذا هو في رفع الفرع اى حكمه والا اى وان لم يرتفع حكم الفرع كان نبوته عن غير دليل ولو بقا اذ غير القياس مفروض الانتفاء والقياس
قد تقاعد لعدم اعتبار الشرائع علمه وفيه نظر ظاهر فان العلم ربما كانت في الفرع اتوى من ارتفاع الاصل لا يلزم الماعدم اعتبار بقدر العلم الموجود
فيه ولا يلزم منه عدم اعتبار ما مطلقا فيجوز ان يتبع القدر الموجود في الفرع معتبرا في حكم المنوط به وفيه الا ان يقال المناط اذا كان اتوى
في الفرع يكون دلالة لاقبسا والقياس انما يكون فيها اذا كان الفرع مساويا للاصل في العلية او اضعف من يلزم التبع من عدم اعتبار القدر الموجود
في الاصل عدم اعتبار الموجود في الفرع لكن هذا اصطلاح محض للغة من الحق شيئا ان مناط الفرق بين الدلالة والقياس على كون المناط مفقودا
بعدمه فانما لم يكن المناط مفقودا لغيره بل راي ايمونا الاشكال فيتم بها بحث آخر وان انتساح الاصل لا يلزم عدم اعتبار العلية بل يجوز ان العلم
معتبر وانما رفع حكم العلية لغيره ان مفسدة مخفية بالا اصل الاجلها ان رفعه ويقتضي القدر الموجود في الفرع من العلية معتبرا سواء كان مساويا للمنافس
الاصل او اضعف ويقتضي الحكم لوجود العلية انتفاء المفسدة من الحكم وسما لا يذنبنا ان نسخ الحكم عن بعض افراد العام مع بقائه في البعض جائز
من غير ريب كما صرح عن ابن مسعود فقد انتفى اعتبار العلية في البعض اما بانها القدر الموجود فيه واما العلية مفسدة مخفية به مع انه لم ينتف اعتبار العلية
في البعض الآخر حتى يبق الحكم فليكن فيها نحن فيه كذا كان قتال فيه قاتلوا القاتل حكم الفرع من انتفاء حكم الاصل قالوا ولا الفرع تابع للدلالة للاصل
على الحكم وبه باقية لا حكم الاصل وهو المنتف فقط والدلالة باقية كما كانت في جميع ما بقا فلما حكم الفرع انما يتبع للدلالة الاصل بوساطة العلية
المعتبرة شرعا واذ نسخ الاصل يلزم من انتفاء الاصل انتفاء الحكم المعبرة شرعا فان انتفى التابع واليه تعلق الحكم الفرع بذمة المكلف تابع لتعلق
حكم الاصل وقد زال التعلق فقد زال تابعه وذلك ان نقول ان الموجب للحكم العلة والنقص كان يدل عليه بوساطة العلية فانما حكم الشرع استغنى
من العلة انما فهم من النص بالتبعية والحكم من الشرائع لا يغير لفظ الا لظهوره في دفعه والمناقض انما سمع فهو لم يرتفع الحكم الاصل فقط واما عدم اعتبار
العلة والحكمة المعبرة فيها فكذلك لم يظهر عدم الاعتبار من انتساح الاصل كما قد رنا فلا يلزم من بقاء الحكم الى ظهور عدم اعتباره بل دليل منه فصل
او ظهوره من آخر فغايته بالتامل الصادق وقا لو انما نلوا استلزم انتساح حكم الاصل انتفاء حكم الفرع فليس الا القياس حكم الانتفاء على الانتفاء
ورفع حكم الفرع قياسا على رفع حكم الاصل من غير ما منع قلنا لا نسلم الملائمة فان مناط انتفاء حكم الفرع ليس هو القياس بل انما يتبعه بانتفاء العلية
الموجبة للحكم المعلوم بانتفاء حكم الاصل بالنسخ وانما ان نقول ان انتفاء العلية الموجبة للحكم مطلقا من الاصل والفرع لم يظهر فلو ارتفع عن الفرع
لا يرتفع لقياس ارتفاع حكم الفرع على ارتفاعه في الاصل وهو قياسي من غير ما منع فليكن بالتامل الصادق قتال مسئلة المنتهى جواز النسخ الاصل

فيه الغيرة والبقاء للحكم عند انتفاء المناط فلو نسخ في هذا الجواب الكفاية للجماع في الصوم المتصور لا يبقية الايجاب المذكور للاكل فيه بالدلالة على
استساغ في المناط فيها وانما البناء للماعل دون الفجوى اذا كان المناط في الشدة او الكسوف فانما يكون المناط في الفجوى شدة علم ان الفجوى يراى
مستشارا كان في ثبوت الحكم في الفرع بوساطة المناط ولما اختلف في كون المناط في احد ما يقتضيه لغة وعرفنا وفي الآخر تاملنا واجتهدنا وافتقرنا لبيان
الفجوى عند استساغ الاصل مع عدم تجوز لبقاء الحكم الفرع في القياس عند انتفاء الاصل تحكم الا ان يقال ان النص دال على الفرع في الفجوى
لغة والكلام مفيد لتحكمين بالذات بوضع الواضع هيئة التركيب لمشاركة المشرك في العادة في الحكم فبارك فاعلم حكم واحد لا يرفع الحكم
الاخر بخلاف القياس فان الحكم في الفرع فيه انما ثبت بايجاب العادة لا بايجاب الكلام مخرج من الدلالة للثبوت فاذا ارفع حكم الاصل ارفع
العادة فانتهى الحكم وعليك بالتامل وما اختلف بين الفجوى الذي يكون المناط فيه مناويا للاصل وبين ما يكون مخلفا
فاسد فان المناط والكان مساويا لكنه يجوز ان يعرض في الاصل بفسده فليست عليه صليمة المناط ويكون منه التفسير فمقتضى الاصل المنطوق
دون السكوت المفهوم فمقتضى الحكم فيه اى المنطوق ويقتضى في السكوت كما لم يقتضيه في القياس فمقتضى ما حصل له الى هذا الا ان اصل القياس
لغالب يحرث امر اتم الفجوى يكون ناسخا وقادحى الامام الرازى والمادى الاتفاق وجزى عليه بعض شيوخ المنهاج نقل ابو القاسم
وابن السمعاني الخلاف كذا في كتب الشافعية والتحقيق فيه انه الكان الدلالة على حكم الفرع بوضع الكلام له بان يقول الواضع فثبتت هيئة
تركيب الاقادة حكم المنطوق وما هو مشترك له في المناط المفهوم لغة من غير نظر ولا اى فيصير كونه ناسخا ومنسوخا لا يندلوا الكلام المشايخ
كما المنطوق وان لم يكن الكلام موضوعا له وانما يستغنى بالحكم لوجود العلة الموجبة للحكم كما يقول به قائل كونه قياسا جليا فينبغي ان يكون حكمه
بحكم القياس في المناخية والمنسوخية فان جاز منهاك جاز منها والا لا وكذا الحال في بقاء حكم احد ما دون الآخر ثم علم ان الفجوى على
ضوابطه مشايخنا لا يصلح ناسخا الا الفجوى آخر لا للعبارة والا الاشارة لاسخا دونهما وانما على ما بهداه من انه لا يجب الدلول قد
يكون مثلما بل اعطى من الاشارة اليه فيصلى ناسخا لما قد يبرر مسكوكا وكذا اختلف في نسخ مفهوم المخالفة بدون الاصل وبالعكس اى
نسخ الاصل بدون مفهوم المخالفة وكذا اختلف في كونه ناسخا والمتحققون هم القائلون به وهو اى الخفية كذا في القيس والاشبه جاز
بقا وكل بدون الآخر لكونها حكمين غير متلازمين فلا يلزم من انتفاء واحد انتفاء الآخر وفي كونه ناسخا ومنسوخا تامل فانه اولى
من القياس عند تأملنا فلا يصلح معارضا للشي من الدالة لو فرض اتحاد الزمان والادب للنسخ من العبارة فمقتضى كذا قالوا في القياس قد عرفنا
مسئلة نذرية الخفية والحنابلة واختاره ابن الحجاج بالاثبت حكم النسخ بعد تبليغ جبريل عليه السلام الى رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم قبل تبليغه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الى الامة وقال بعض الشافعية ثبتت واما قبل تبليغ جبريل
عليه السلام فلا يثبت اجماعا وكذا اقلوا انه بعد تبليغ النبي عليه الصلوة والسلام الى الواحد من المكاتب ثبتت على الكل اجماعا لا يثبت
ان يما وفي المسئلة بالحكم لتعلق الخطاب والطلب بالفعل فانه ظاهر ان قبل بلوغ النسخ المكلف غافل عن الخطأ بخير فاصح ما به
فلا يمكن وعوى وقوع التكليف والطلب منه ولا يصح النزاع بعد شرط تمام المكاتب واليه لو كان المراد بها المباح اتفاقا على ثبوت الحكم
على من لم يبلغه بعد بلوغه واحد من الامة مع قولهم بعد ثبوت الحكم عليه قبل البلوغ الى واحد فانه غافل مثله ولا يتأتى الفرق بالتمكن
بعد الفهم في الاول دون الثاني لانه قد ثبت اشتراط الفهم للتكليف فيما لا اشتراط التمكن في علم الفهم بل الذي ينبغي ان يراى عندئذ
الذات بالحكم من غير وقوع الطلب من الشايخ بخير المكلف النائم وهو الذي يقال له في هذا فنفس الوجوب فاصل المسئلة انه هل يستقبل

الذميمة قبل البلوغ بان الحكم بالناسخ اذ لم يكن على هذا الاصل اختلاف من الشافعية فانهم لا يقولون بانفساق وجوبه الا اذا من نفس الوجوب فانفسق
 ان جازنا ما فارق بينهما مما يجوز في الامر واما في النسخ فالنسخ الا فارق قلت الذميمة في الغنى قد تعلقت بوجوب الكف عنه ثم بعد الغنى في الطلب
 اليد وبما في المبدأ ان قلت لم لا يجعل محل النسخ الحكم التعلية دون التنجيزي والحكم التعلية تحققت قبل تحقق الطلب قلت الحكم التعلية مما لم يثبت في غير
 لنا ولا نثبت قبل التعلية على فمما انكف كانت قبلية متأخرة من وقت الحاجة وانما نثبتها لانها لا تخلو عن شاعة عقلية وفيه ان الحاجة الى التعلية انما يكون
 في تمت التعلية والتكليف وما قبل ذلك والكان اشتغال الذمة بما في الحالة المتأخرة من التبليغ ليس متأخر من وقت الحاجة ولكن ان اقرر الاستدلال
 بان لا يلزم الطلب قبل البلوغ كونه التكليف الفاعل ولا اشتغال الذمة الذي هو نفس الوجوب فانه لا فائدة فيه اذا القائمة صحة الاداء او عدمه
 حكم الناسخ قبل البلوغ بل انما يلزم عليه العمل بالنسخ اذ وجوب التمسك بالبعد البلوغ وذلك لا يلزم لان صاحبه معذور وكما هو المنطوق في الاجتهاد
 هذا بخلاف انما يلزم واحد لان الحمل لقصور منه لانه يمكنه الاطلاع عليه بالنسخ الا اذا لم يمر وقت يمكن فيه طلب النسخ والاطلاع عليه كما هو في
 مسجد بني حارثة وسجدة بارو على هذا فينبغي ان يشترط التعلق بالحكم التعلية الى الابد ومضى زمان يمكن اطلاق الغير عليه فان قلت ان الحكم التعلية
 عقلياً ان فادوا رسالته فانما يراد اذا زال حسن المنسوخ وشبه حكم الحسن في حكم الناسخ فحجسته فيعلق بذمة التكليف وليست بالحكم المنسوخ
 لروايل حسنة قلت انهم يحسنون التعلية عقلياً وان انتقال حكمه يحسن من الحكم المنسوخ الى الحكم الناسخ لانهم لا يرون في التعلية كمن لا يتبين انما يكون في
 ثباتي عند التبليغ فانه وقت التعلق لا عند التبريد كيف ولو جاز الا فقال قبل التبليغ يلزم تأخير التبليغ من وقت الحاجة عليه ان يحسن بان كان
 عقلياً لكن الحكم والتعلق الذممة به شرعي ولا يشرع قبل التبليغ ولنا ثانياً واقعة اهل تيمنا انما نثبتها من اعتبار ما بين عليهما انما الناسخ في مصلوة
 النجود ما اعادوا وقد مر تحريمه وكذا واقعة اهل مسجد بني حارثة فانهم انما يستدلون في مصلوة العبد وما اعادوا وما كانا في مسجد النجود
 وغيره ولم يكره عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وفيه نظر ظاهر اما اولاً فلان هذا خارج عن محل النزاع لاننا لم نلجأ الى اهل
 المسجد بل بعد مصلوة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن معون الصحابة في المسجد الشريف فهذا من قبيل يلبس الى البعض لا من دون
 بعض وقد نقلوا الاتفاق في ثبوت الحكم في هذه الحالة على الكل واما ثانياً فلانه يجوز ان يكون عدم الاعادة لعفو من الشايع الشريف
 كونه وليس هذا بدني من الخطا في الاجتهاد وكيف وهو معذور ويعتقد ثبوت حكم المنسوخ قطعاً وهو فوق الظن والاجتهاد في ادائها
 عدم الاعادة للعفو فيجوز ان يكون الوجوب في الذمة وليست الاعادة فاعلم فيه ولنا ثانياً ما في الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 وسلم وقف في حجة الوداع بمنى للناس ليعرفوا فياه رجل فقال لم اشعر فخلعت قبل ان افزع فقال افزع ولا جرح فجا اخصه فقال
 اشعر فخرت قبل ان ارمي فقال ارم ولا صرح فما سئل النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن شيء قد مر او اخر الا قال افعل ما اوصح
 والمخفى لم اشعر بالناسخ فخلعت قبل ان افزع فنفى عليه وعلمه واصحابه وسلم اخرج وهذا استأتم لو ثبت انه لم يكن هذا الترتيب جازاً
 من قبل والافان لمخفى سهوت فخلعت قبل ان افزع وكان هذا السائل فعل قبل البلوغ الى واحد والا فيلزم ان لا يثبت الحكم بعد
 البلوغ الى واحد الفير مع ان العاصيين يقولون لان عدم وجوب الترتيب في المناسك المنوية يتمسكين بهذا الحديث فنعى هذا المخفى
 لم اشعر بالترتيب فخلعت قبل ان افزع فقال عليه وعلمه واصحابه الصلوة والسلام ليس بالترتيب حقاً فافزع الان لا اخرج عليك صلاً
 لاني الاخرة بالسؤال عنه ولا في الدنيا لعدم وجوبه لزم فليس من الباطن شيء نعم ابداء الاحتمال الاول كيف للجواب في تمسكها
 فتأمل واستدل اولاً بانها هي ثبوت حكم الناسخ قبل التبليغ الى الواحد من الامة لوجوب تحريمه ووجوبه في وقت واحد والملازمة

لان حكمه اعم الناسخ تحريم العمل بالاصل المنسوخ والمنسوخ واجب العمل نال لعقده ناسخ حتى لو عمل به اعم الحكم الناسخ قبل العلم بالعصيان ولا يكون عصيانا
تبرك فيه الواجب فالعمل به واجب ولو ثبت حكم الناسخ يكون حراما اليه اتقول هذا الدليل منقوض بما اذا بلغه واحد من خبره فان العمل بالمنسوخ
واجب الى العلم بالناسخ للعصيان بالترك فلو ثبت عليه حكم الناسخ حرم العمل به ايضا فاجتبه ما عطف العلم الا ان يمنع العصيان
منهال تبرك المنسوخ بل بالاطلال للطلب معرفة الناسخ فانه كان مستكنا بعد البلوغ واحدا لا يمكن شمله فيما نحن فيه فانه قبل البلوغ لا يمكن للطلب
فتأمل فيه فانه موضع تامل واليه لا يخرج لاحد في وجوب الاشتغال بالناسخ قبل العلم لانه لا تكليف للغافل عند احده بل في الثبوت بحكم الناسخ في
الذمة فيمكن التذكار بالتقاضي كما في الناسخ فانه لا يجب عليه الاشتغال مع شغل ذمته بالواجب لصحة التمكن من الفعل وان لم يكن التمكن حاصل
بالفعل وح لا نسلم ان المنسوخ واجب ثابت في الذمة بل انما الثابت حكم الناسخ وان لم يكن واجب الاداء والعصيان بالالتزام بحكم الناسخ
وتترك حكم المنسوخ اقتضاها لئلا يقع الحكم الالهي الثابت عندنا وان لم يكن ثابتا في نفس الامر كما في وطى الزوجة بقصد الاجنبية فانه لا يجب
للقصد المتخالف في زعمه والكائنات زوجية في نفس الامر وهذا يرشدك الى انه لا يصلح لادعاء الحكم بحجة اشتغال الذمة بالطلب الا ان
به لكن ينبغي ان لا يفتقر الشافعية فاسم لا يرون نفس الزوجية منفكاً عن طلب الاداء في البدنيات كما مر في الاشارة اليه فافهم وعليك بالتأمل
الصادق واستدل ثانيا بانه لو ثبت حكم الناسخ قبل البلوغ الى الامنة لثبت قبل تبليغ جبريل عليه السلام الى النبي صلى الله عليه وسلم على علم
واصحابه وسلم لا سيما في عدم العلم بالكلف ولم يكن المانع الى ذلك وفيه ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على الارض
من جنس البشر فيمكن العلم بالخصوص عند فهم التمكن من العلم مودع بخلاف ما قبل تبليغ جبريل فالقياس مع الفارق وهذا خبر وافيه لانه
لا دخل للتمكن من العلم فيه اذ منتهى التكليف على العلم بالفعل مودع التمكن والفتيل ان ليس الكلام فيه بل في الثبوت في الزمة وهو
ليس من باب التكليف قلت فليثبت في الذمة قبل تبليغ جبريل فلا نسلم بطلان اللازم لكن ينبغي ان يكون بطلان اللازم مجموعا عليه
فما فهم ويمكن ان يقال على الدليل بان القياس مع الفارق فان النزول على الرسول شرط التكليف ولم يوجد كيف وقد نزل القرآن في
السماء الدنيا قبل لقائه محمد لا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بكثرة التورية قبل لقائه موسى عليه السلام بكثرة ولم يثبت احكامها
في الذمة وذلك لعدم النزول اليها فكذلك لا يكفي النزول الى جبريل عليه السلام فاما في الشافعية قالوا حكم الناسخ تحريمه وعلقوا بالتكليف
لان نزول الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهو من المكلفين فنثبت في الذمة ما قلنا لعل عدم العلم مانع قال وعدم العلم
معيان من التعلق بالثبوت كما اذا بلغ الى مكلف من غير البلوغ الى الآخرين فانه يثبت على الكل اتفاقا قلنا لا نسلم انه يتعلق بالذمة بل فقط
شروطه اذا التمكن من العلم معتبر في تعلق التكليف وقعا للتكليف بالتحال وهو اعم التمكن بحصيل التبليغ الى واحد من الامنة بخلاف ما قبله فان التمكن
لا يمكن منهال وفيه ولا ان التكليف بالتحال انما يندفع بالعلم بالفعل لا بالتمكن منه فينبغي ان يشترط العلم بالفعل وثانيا قد مر انه ليس النزاع في التكليف
بل في الثبوت في الذمة وهو لا يستدعي العلم ولا التمكن وقد يقال لا بد من البلوغ الى الواحد بحصيل التمكن والنبي صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم ولكل الواحد فيه يحصل التمكن من العلم فقد وجد الشرط اتقول في الجواب اذا بلغ واحد من الامنة دل على حصول زمان التمكن من العلم بالضرورة
بخلاف ما اذا لم يبلغ واحدا فانه لم يمر زمان يمكن احصاءه والا يلزم تأخير التبليغ الواجب عن وقت الحاجة وهذا زمان لتوجه التكليف ولو
حدثنا التمكن والكسفة على لزوم تأخير التبليغ في الاستناد ومنع على تعلق الحكم بنفس النزول بل بشرط التعلق بالذمة بالبلوغ الى واحد
وقعا لتأخير التبليغ لزم ولا يوجب الاشكال ان معنى الاصل والاطلال في الجواب ان يقال لا نسلم التعلق بزمته المكلف قبل التبليغ لعدم انفا

من الاداء والقضاء كما مر فانما مع وضوحه بغير حكمة زيادة عبادة مستقلة ليست نسخا للمزيد عليه ولا كفايته من جنسه فانه لا يرفع شيئا من الترخيص
وهو ضروري كما في جرم المصنف ايجاب بعبادة سادسة نسخ لانه يخل
فانه انما صار بعبادة مستقلة لم يبق في وسطى والعبادة الوسطى عند الامام
المعقود لاحادها وبها العسر والتخصيل في فتح النيران في ما يندرج فيه النعمان للشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى وفي اعادة هذا القول في شرحه ايجاب بعبادة
المرتبة بغير الواحدة فانه لما كان ايجاب السادسة نسخا عنه لم يوجب ايجاب الحاشية على الوسطى الثابت بالقاطع لم يكن ايجاب المرتبة بغير الواحدة صحيحا ولا ايجاب
امتناع القاطع بالظنون وعلوه ان الوصف وصف التوسط عطف لا حكم شرعي بل الحكم هو ايجاب الموصوف بهذا الوصف والظاهر هو وصف التوسط
ولا يلزم من زوال البطلان الموصوف اى البطلان الايجاب الموصوف به ولعل مخرج نظريته البعض ان الاحكام المتعلقة بالمشيقات بتقدير الصعوبات
في المعنى ايجاب العبادة الموصوفة بهذا الوصف اى القامحات وجب كون سببها لا شك ان ايجاب السادسة يخلل هذا الحكم لكن القول بسبب
ان الظاهر في الاحكام المتعلقة بالمشيقات ما ذكرتم الا انه لا شك ان الغرض منها ايجاب نفس العبادة الموصوفة بها ولا يدخل كونها وسطى في الاحكام
تقابل فيه واما زيادة جزائه الواجب كالغريب في الحد والزيادة شرط لطلاق الواجب عنه كما لا يخفى اى الترخيص لطف رغبة
فصل في نسخ حكم المريد عليه في الحقيقة قالوا نعم نسخ وهو المسمى عندهم بالنسخ بالزيادة والزيادة بالزيادة والزيادة بالزيادة والزيادة بالزيادة
من المتعقبات قال ان غيرنا او الشرط اصل الواجب المريد عليه حتى لو فعل المكلف اياه كما كان قبل الزيادة وجب استيفاء كبريائه كونه
كما روي الشيخان من ام المؤمنين ان عبادة الرباعية كانت اثنتين ثم زيد ركعتان الا ان الوصل الطويل ركعتين لم يجز فيه وجب الاستيفاء
او كان كغيره معطوف على غير لاهل قوله كبريائه ركعة كما لا يخفى في ثلثه من احواله اى بعد ايجاز الثابت في اثنين فانه رافع لغيره بغير
الاشئين الى اربعة بشرط الاثبات بالثلاث نسخ اى فانه زيادة نسخ بخلافه زيادة التعريب على الحد الذي هو الحد فانه لم يغيرت ايجاب
استيفاء الحمل وظاهرنا انما يجب ان يجعل زيادة التعريب نظير لما فيه لعل بناء كلامه على انه فسر التعريب بان يكون وجوده على ما كان كالحكم
بجيت لا يعتد شرعا ولا يكون متمثلا به ولا شك ان الحمل على التعريب زيادة والتعريب كذا كذا فليطبع انما هو بناء على تفسير الامور اوضح لقتل عنه
لكنهم يرجعون بانه نقل الايدي وهو ثقة في الباب والبناء على ما فهم بحقيقة الاحوال وقيل انما يقع هذا الجواز في الشرط حكمه شرعا نسخ والاولا والآخرى الايام
واما المحرمين والامام الرازي والابدي كلهم من الشافعية يقولون ميراثهم لا يثبت الا بالامام ولا يثبت الا بالامام ولا يثبت الا بالامام ولا يثبت الا بالامام
حكمهم شرعا فيكون نسخا وفي الاخرى لا فلا يكون الا بالامام ولا يثبت الا بالامام ولا يثبت الا بالامام ولا يثبت الا بالامام ولا يثبت الا بالامام
ووجه الاندفاع ظاهر قال صاحب المصباح المبيّن والامام الرازي والابدي كلهم من الشافعية يقولون ميراثهم لا يثبت الا بالامام ولا يثبت الا بالامام ولا يثبت الا بالامام ولا يثبت الا بالامام
والثقة غير التفتيح المشهور فانهم امارف مفهوما المني الفة كذا في العبارة زكوة بعد القول في السابعة زكوة فاما الاول فيكون مفهوما الثاني في نفسه
اى نسبة كونه نسخا الى الحقيقة مسلمة من ابراهيم ايجاب الامم لا يقولون بمفهوم المني الفة حتى يكون وقعه نسخا الا تقديره ايمان لي قال لو كان الامم
عندهم ثانيا كما اذا قل القرينة كان رتبة نسخها وانت تعلم ان ذكره منها غير مناسب قال ميرزا جان لوضح نسخ مفهوما ثانيا في الغرض
السابعة زكوة بطلت في العبادة زكوة لم يبق الذكر الصفة فائدة بل يكون لغوا والظاهر ان المفهوم انما وقعوا في القول به لانه لا يكون في ذكر
الصفة لغوا وجوابه انه لا يلزم لجاء الفائدة واسما بل القدر الضروري لم يردم الفائدة حين التكميل لعلها يعلو التكلم وتمامها وقعوا في القول
به لانه لا يكون التكلم بها من غير فائدة وهذا لا يوجب لجاء الفائدة وتمامها لا كما قيد بالصفة مخوف جامع آخر اذا زال خوفه

لم يبق تلك الثابتة فافهم لنا ان المطلق عن تلك الزيادة دل على الاجزاء مطلقا سواء كان مع الزيادة او مجردا عنها لانه اسي المطلق كالعام
يدل على افراده التي مع الزيادة او مجردا عنها لا وليس هناك صنف عنه لان الكلام فيها لا صار في غير هذه الزيادة هي مفروض الاعتقاد
لان وجود المطلق فيحصل على الاطلاق ويدل عليه التقيد بخبر او شرطنا فيه فانه يقتضي عدم الاجزاء بدونه فيرفع هذا التقيد حكما شرعيا
وهو اجزاء افراد التي هي مجردة عن هذه التقيد وبهذا طاهر جدا ثم فرع على هذه المسئلة مسئلة اخرى وقال ولما اسي الاجزاء ان زيادة جزاء
او شرط الفسخ الممنوع الزيادة عند تاجم الواحد على القاطع كالكتاب لان الزم استنساخ القاطع بالمطون فالتفت قد جوزهتم الزيادة بالخبر المشهور
مع انه مطون قلت سنين وجهه الشاهد الذي قلنا في كماله الطواف فاما لا نجعلها بشرطه يخرج الطواف من غير طهارة ولا يجب الا عادة فلا
لشأن في رحمه الله تعالى في كتاب اصحابه بما راوى الترمذي والنسائي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله واصحابه وسلم
الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا يتكلم الا بخير واجاب مشائخنا كما اشار اليه المصنف بقوله ويطوفوا بالبيت
التي هي طواف فزيادة الطهارة عليه والتقيد اطلاقا لا يجوز بهذا الخبر المطون بل حتى الطواف المفروض مطلقا لكن قلنا لو جوب الطهارة محلا
بهذا الخبر فوجب الدم الحيا لبران طاف محلا لكن سقط الفرض كذا قالوا واخترض عليه شيخنا المداد باننا لا نسلم ان الطواف مطلق كيف ولو كان
مطلقا لكان شرط واحد فانه ادنى ما يطلق عليه اسم الطواف لانه بل المراد الطواف الشرعي المعبر عنه الشاسع وهو محمل في الاركان والشرط
فيقتضي هذا الخبر نياتا بشرطه فلا ينسخ اصلا فلا يلزم عليه محذور في لا يصلح لفرع هذه الفرعية على هذا الاصل بل الحق في الجواب ان تمثيل شيء
لشيء لا يوجب المماثلة في جميع الاوصاف فلا يجب المماثلة للصلوة في اشتراط الطهارة بل يجوز ان يكون المعنى الطواف مثل الصلوة في
الكتاب في الآخرة فلا تكلموا الا بخير لكن على هذا لا بد من جواب الطهارة من دليل آخر ولعله هو الاحتياط في امر العباد فافهم وكثيرا في كثير
من الفروع منها عدم وجوب النية والترتيب في الوضوء لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام الاعمال بالنيات رواه الشيخان وغيرهما
والموافقة على الترتيب من غير ترك قال في سفر السعادة لم يترك رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الترتيب مرة وقال الشافعي
رحمه الله تعالى في الجواب لانه لا يعدم وجوب المولات بالمواظبة المذكورة كما عاتية لك وكذا عدم وجوب التسمية لقوله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم لا وضوء لمن لم يسلم رواه الدارقطني كما قال به احمد بن حنبل رحمه الله تعالى وكذا وجوب التحليل لقوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خللوا اصابكم كيلا تحلله نار جهنم وذلك لان آية الوضوء انما يدل على اجزاء غسل الاعضاء الثلاثة
مع مسح الرأس مطلقا عن النية وغيرهما فذكرنا في هذا احد هذه الاشياء لزم استنساخ القاطع بخبر الواحد كذا قالوا وبهذا العذر صحيح فافهم
ابا هي محرمات الاعمال بالنيات مشهورة باجماع الزيادة على الكتاب بل الحق في ما امر ان الحديث لا يدل على اشتراط النية اصلا في الوضوء
وفي من الوسائل ثم ان هذا العذر انما يكون بعد ما افترض هذه الامور لكنه يجوز ان يكون واجبة فالنية قد عرفت حالتها واما الترتيب
واما المولات فلان الفعل لا يدل على الوجوب كما سيحكي وليس قول عيل عليه واما التحليل فلهيوت الترك وعدم نقل من نقل وضوء رسول
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من الصحابة المعينين واما التسمية فلان الحديث ضعيف كما بين في موضوع لكن الشيخ ابن الهمام قال
في الفتاوى القدير ان هذا الحديث لكنه طرقه وكذا انما التحليل الذي في رواية غير القسوق صار في درجة الحسن فهو وان لم يوجب الركينة
لكن يلزم من الزيادة على الكتاب لكن ينبغي ان يثبت الوجوب فاعلم فيه فانه موضع واما عدم ركينة الفاتحة في الصلوة كما قال لا
الثبت لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صلوة لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب رواه الشيخان لان قوله تعالى فاقروا بآيات القرآن

اقتضت اقراض مطلق القراءة لما تيسر اى قد ركان من اى سورة كان نجعل النسخة ركنا نسخ بيده القاطع بخبر الواحد فلا يجوز فذكره التعديل الاركان ليس ركان
 وكذا القومة بعد الركوع بحديث الاصل على المخرج الى الصحيح من رواية الامام محمد خلافا للامة الكوفة والامام ابي يوسف والاركان الترياقية من قول القاطع
 ار كوعا وسجدا بخبر الواحد وادور وعيد ايضا قبل اعلان الصلوة بخبر الواحد وحديث الاصل على بياننا فلا نسخ فيمكن ان يجاب بان ركان الركوع
 والركوع والسجود قد ثبت بالقاطع فلا يخفى بان الخبر ان بياننا وانما يصير ان زيادة على هذا القاطع ثم انسخ من خبر الفاتحة ما ذكره فان القراءة
 قد فرضت مطلقة بالقاطع ولما اجمال فيه اصلا حتى لم يخبر الواحد بياننا ان ستمه مضطربة ايضا فاذ قد ركان الصلوة لمن لم يقرأ الفاتحة المكتوبة بالكتاب
 والمحدث الناقص فهذا يقتضيه تحقق الصلوة مع النقصان بدونها واما حديث الاصل فانما سبق لبيان حقيقة الصلوة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال لا يصل فاكلم الفصل حين يركب التعديل ثم من له الاركان الصلوة بنية المعدلة فهو بيان قطعنا واما قوله تعالى لا يؤمر
 واسجد وانقذ قيل اراد به الصلوة من قبيل المطلق المجزى على الكل ولو سلم انه على معناه فليس المراد به الركوع قبل القراءة غير معتد به وكذا السجدة
 الواحدة بل المراد بالركوع على نحو خاص يخفى مع الشرط فهو مجمل باعتبار الشرط فيلحق حديث الاصل بياننا فان ائمتنا قول الامام ابي بكر
 فانهم ومنهم مروي عن اخيه بطول الكلام بذكره واذ قد عرفت ان الزيادة مغيرة للحكم المطلق فافى شرح الاختصار ان زيادة غسل عضو من اعضاء
 اركان في الصلوة ليس منسوخا لان تحقق الاشتغال بالاول المطلق عن غسل هذا العضو المفروض لان اركان المفروض الا ان لم يمتنع
 كما عرفت بل الاشتغال بالكل فقط لا غير فقد برئ من كونه الزيادة ونسخا قالوا الزيادة تخصيص للمزيد عليه من الاصل لانه اهلون من النسخ
 كونه ابطالها وبها بيان قلنا المطلق لا يدل الا على المكية من حيث هي اى اى علم حاصل لان لا يوجد في كل فرد سواء كان مكية مطلقة كما هو
 المستحسن في الامر بالزهد والفرق بينهما كرتبة فلا يخفى في امر في فصل المطلق والمقيد والتخصيص من الدلالة على المستحضات قلنا كما مر في
 ان التخصيص انما يكون اذا كان هناك دلالة على المستحضات المعنية والمطلق انما يدل على القدر المشترك لا دلالة له على التمايز على ما جرى عليه العمل
 وليس هناك قرينة صادقة عن القدر المشترك الى المستحضات اذ غير النص الدال على الزيادة مفروض لا نقا وهذا النص مترشح عنه بعدد من
 في زمان التكلم فلا دلالة له على المستحضات ولم يرد بان التخصيص انما يكون في العام وهو فرع الدلالة على العموم ولا يعموم في المطلق لدلالة
 على المكية حتى يرد عليه لم يرد استدلال بالتخصيص في العام بل انفس المطلق على طريق الدفع والسماح ان الدفع اهلون من الرفع فقد برئ
 واما النص جزء او شرط من العبادة وغيره من الواجبات فنسخ لما في ذلك الجزاء والشرط المنقوص اتفاقا لصدق الرفع هناك وبل هو ما
 نسخ لما اى للعبادة ليعتد الباقى منها فالتحتمار عند المصل لا اى عديم كونه نسخا وقيل نعم هو نسخ وهو الاشبه قال الامام فخر الاسلام كما ان
 التقيد بعد الاطلاق نسخ كذلك الاطلاق بعد التقيد وقال عبد الجبار المعزى في نقص الجزاء نعم هو نسخ وقال في نقصان الشرط لا اى ليس هو
 نسخا وتمايزه بالفرق لما كان حكما مستحاضا قال ولعله زعم ان النزاع في نسخ المجرى فصل فان اتفاقا والجزء لوجوبه متفاد الكل واما اتفاقا
 بشرطية الشرط لا يضر لبقاء حقيقة المجرى لانه لم يتغير شيء من اركانه وليس كذلك اى كما زعم بل النزاع في نسخ الباقي بعد نقصان وجه لافى
 بين الشرط والجزء بل الجزاء ايضا كان شرطا للباقي فانه خارج عنه واعتداده هو يوقوف عليه فانهم لما لو كان التخصيص المذكور نسخا
 للباقي لانفق الى دليل لا يجاب الباقي لان الدليل الدال عليه قد ارتفع بالنسخ فلا يثبت الى دليل آخر لثبت الحكم من غير دليل هو باطل
 اتفاقا ولعلك تقول لعل النص الدال على التخصيص يدل على لبقاء الباقي كيف لا والقصر والنقصان وامثاله انما يدل على بقاء ابداء
 المنقوص ولو كان المنقص بحيث لا يدل على القصر والنقصان بل على الرفع فليتزم الاحتياج الى دليل آخر كما اذا نسخ الوجه فيحتاج

عندنا نحن الكرام في ابقاء الجواز الى دليل زائد وجوهي الاجماعي ومطالب تصحيحها ثم انه لو سلم لنا انه ليس نسخ فيقول يلزم عليكم ايضا الاحتجاج الى الدليل في
 ان الباقى فان النسخ الدال على المجموع قد ارتفع بوجوه النسخ وقد خرج من ان يكون وليا لبقاء الباقي من احي دليل فان كان هو الدليل الاول فهو الباقي
 كما ان يدل على وجوبه في ضمن وجوب الكل لا الوجوب استقلاله من النص في فصل الحكم الاعتراف بالغير فما هو جواكم فهو جوا ابنافاذن لا بد من التثبت
 بالدليل الدافع فيشبهه فيقول مستشرق القائلين بالنسخ الباقي فمائل تاملا صا وقائلا اكون التفتيش لستحا قالا واثبت مر منها حال كونها باجزة
 شرط قبل ورود هذا المنقضى والاولى ان يقال ثبت عدم الاعتداد لبا باجزة وشرط ثم ارتفعت الحرمة بالتفتيش فهو نسخ حكم شرعي
 ثبت وهو النسخ فلما حرمتا بدونه معناه وجوبه فيما ارتفع الحرمة بدونه ارتفع وجوبه قالوا لا يلزم نسخ النسخ الباقي والكلام في نسخ الباقي
 كما ان تقرر الدليل كذا كان الباقي غير صحيح الاحال الاقتران بالسجزة والشرط والان صار مجزيا مطلقا فقط تغير حكم الباقي وهو ضرورة
 لم كونه مجزيا حال التنازع ملازم كونه واجبا فيه لا ان عينه كيف وجوبه بصفته ووجوب الباقي مطلقا صفة له فكيف يكون احدهما هو الآخر
 ان اثبت ثلث كان الباقي غير مقصود بالايجاب قبل التفتيش بل كان واجبا في ضمن ايجاب الكل ولم يكن عبادة مستقلة انما كان العبادة
 الكل والآن بعد التفتيش صار الباقي مقصودا بالايجاب وعبادة مستقلة فحدث في الباقي حكم لم يكن ارتفع حكمه وكان هو النسخ فتدبر
 سيجاب بان الزائل منها وجوب الزيادة في اما العبادة باقية على الجواز الاصل المفروض ولم يتجدد وجوب بل البطل الوجوب فقط والاثبات
 هو الوجوب الاول فان ارتفع حكم شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخا كذا في شرح المختصر وفيه انه مع مخالفة الجواز النسخ لا الى بدل كذا
 كما مر سابقا وبهذا لا يكون رد عليه لانه انما جاز النسخ لا الى بدل هو تكليف لا مطلقا كما مر من صدق تغيرات النسخ عليه فانه نسخ الحكم شرعي مقتض
 بالمنقوص فانه قد انتسخ بهذا التفتيش اتفاقا مع انه لا الى بدل حكم شرعي فافهم وجهه المصير باجتماع الجواب الاول بان المراد ان الزائل
 وجوب الزيادة وهو نسخ حكم شرعي فيما لا ياتي الباقي بل هو باق على وجوبه كما كان فلا نسخ فافهم وتذكر ما وردنا عليه سابقا من انه رفع
 حكم في الباقي وهو وجوبه مع الزيادة وقد تغير الى الوجوب مطلقا فافهم ولو كل على الله فانه اعلم باسره خاتمه يعرف الناس بالنسخ
 ومنه قوله صلى الله عليه وسلم انه وصا به وسلم كنت تهتكم عن زيارة القبر الاخر وروا بهتكم عن اواخر لحوم الاضاحي فوق ثلث فاسكروا
 ما بدا لكم وتهتكم عن التثنية الا في سقا فاسكروا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكروا واه مسلم يدون لفظ كنت ويعرف الناس بالاجماع
 كما اذا اجمع على حكم لنص مغاير لنص آخر فانه لو لم يكن النص المجمع عليه نسخا لكان الاجماع على المنسوخ فيكون خطأ وكذا عمل الصحابي على
 خلاف نص مفسر مع علمه بتعيين علمه بالناسخ لان عدالة مقطوعة ويعرف الناس بصيغة التاخير فيجاء بالنسخة الموقوفة عند التعارض فيقبل
 الصحابي هذا سابق لانه اخبار عدل بنجر لا نسخ في الداعي وما قوله هذا نسخ فعند الحقيقة مقبول لا الشائعية قالوا لان تعيين الناسخ قد
 يكون عن احتياط فلا يكون حجة على الغير فلما لان تعيين العدل الموثوق عدالة بل مقطوع عما الناسخ لا يكون الا عن علم بالتاريخ والتعارض
 فان المراد عنده معلوم متشابهة القرائن فحكمه بالنسخ عن بصيرة ولا مجال للاحتياط فيه فانه في النص انه الحكم بالنسخ بحكم المروى على من معارض
 الاول عن احتياط فلا يكون ملزما للغير وذلك لانه بعيد فان شان العدل ان يهتم في امر النسخ في الحكم الا عن بصيرة كما بين لكن الشافعية قالوا
 اذا تعارضت روايتان فقالوا اهي الصحابة لكن اذا لم يبلغ احد التواتر والظاهر قال بصيغة المفرد او جمع على مقتضى التعظيم فانما نسخ اقول الرد
 لوجهه الى نسخ التواتر بالاحاد رواية وهي رواية ناسخ واحتمل القبول في غير ذلك اهي لانه فعل الناسخ المتواتر الذي قال في الصحابة
 هذا نسخ والاحاد الذي رواه وليه اهي دليل النسخ والاقبيل ابتداء وقد قيل لا كشارة في الاحتجاج فانه لا تقبل السجزة او قيل لا تقبل

المرحوم وكذا في شهادة القاطنين قبله في قبل على اثبات الولادة ثم ترتب عليه النسب فكذا انما يتقبل قولنا او بعد اثبات النسب
ولما نسخ هو المتواتر والكان لا يفتح ابتداء فيقول في حواشي ميرزا حيان في ان قول الصحابي في ذلك اى اخباره بالنسخ جاز ان يكون ابتداء والاقلام عليه
او هو صحابه الصلوة والسلام واجتباؤه غير ملزم لمحمد آخر على ما يراه الشافعية اقول في المتواترين اذ انما هذا النسخ لازم لاجل اجتنابه وادلاله الزم
كون احد من الصحابة او من الصحابي لاخبار بالنسخ ليس الا ببيان السبق فاحكم عليه بالنسخية من غير ما لا يخفى مقدم وهو اى اخباره وبما لا يسبق لغيره
قبول فان قلت لعل الصحابي انما حكم بالنسخ لظنها متعارضين اجتمعا وقلت اولاً لانه المتعارض لا يكون الا لثنتين المستثنى عنه بالسماع او بشهادة
القرائن فيقبل وثانياً ان حكمه بالنسخ انما يكون لعل بالسبق والحق فيقبل قوله فيه فان ظهر التعارض بحكم بالنسخ والكلام فيه ومن هنا يتبين ان
القبول اى قبول اخباره بالنسخ هو المقبول وابن الحجاج محبوب عنه فتوقف فيه ولم يكن له ذلك ثم لا يعرف النسخية بالبعد فيرى ايجاف فيستدل
به على البعدية في النزول لان ترتيب السماع والكان من عين الله تعالى لكنه ليس على ترتيب النزول وهو ظاهر جرح الكيف وسورة لقمان
القرآن نزولاً وكتب في قريب من الآخر وسورة البقرة مع كونها مدنية ككتب في الاول وسورة البقرة التي هي آخر المرات ككتب مقدمه
على اكثر المكليات ولا يعرف لعين الناس سجدة من الصحابي اى الراوى ليحكم بان مرويه متأخر عن مروى من هو موافق لاسم النسخ بعد سماعه
ولا يعرف تأخر اسلامه فيحكم بتأخر مرويه ممن تقدم اسلامه بجزء سماعه قبل سماع متأخر الاسلام او سماع متأخر الاسلام قبل سماعه العلم الا
ان يكون اسلامه الاحدث بعد وفاته الاسمين بصرح بالسماع او متأخر الاسلام بسماع بعد وفاته بسماع بصرح بالسماع ولا يعرف
بموافقة البراءة الاصلية فيدل على التأخر عما هو مخالف لما لان التأسيس خير من التاكيد ولو تقدم موافق البراءة يمكن التاكيد فلا بيان
يكون متأخر عن النسخ فيكون هو رافداً فيكون تأسيساً لموافق يكون تأسيها اياه فيكون تأسيساً لغيره وهو ضعيف لا ينعى بالاجتهاد
وهو غير جائز بما يقال ان النسخ غيره وبالراى عرف التأخير والراى مما يتبدى اليه ثم يثبت النسخ فمتى ذكر من شئ لا يثبت ابتداء يثبت
فمتى قلنا بل مع ان كونه مباحاً شرعياً فائدة زائدة والبراءة الاصلية لا يدل عليه فلو كان موافقاً بمقتضاها فاداء الاية الشرعية فلما كان
اصلاً او تخفيفه بخلافه في يورثون المخالف للبراءة لئلا يتكرر الرفع فانه لو تقدم المخالف لرفع البراءة ثم الموافق يرفع فيكون الرفع
مرفوعاً بالتبعية برفع والحدوث عن النسخ ايما الى ان لا يلزم تكرار النسخ لان رفع البراءة الاصلية ليس نسخاً او ايجاء الى ان المرفوع في
المشايخ ثم هم الله تعالى بتكرار النسخ تكرار الرفع وبهذا القدر يكفي بهما فاما المناقشة فيه الايضاً ثم انه لما كان هذا القول الينسخ بالاجتهاد ووثق
بهذا القول منهم ليس حكماً بالنسخ في الحقيقة بل هو ترجيح لاحد المتعارضين في التعارض بضرورة العمل لا لعين للناسخ في الحقيقة ولا شك ان
هذا القدر من الترجيح يكفي لترجيح العمل بالمخالف فتدبر ولا تنزل فانه منزلة والله تعالى اعلم بما روي عن عباده الاصل الثاني استثناء
فرغ من اصل الكتاب شئ في السنة لتأخره عن الكتاب رتبة ولقد هما على الباقين وهي لغة العادة والسيره وهي منها اى في الاصول
وانما قيد به اشارة الى ان السنة في اللغة قتل والطلب عليه رسول الله عليه واصحابه وسلم ولا يحسن التقييد بالترك احياناً والآخر الاول
والا قامة ونحوها وانما قيد من قيد زعمانه بان المواخية المستمرة من غير ترك اجلا دليل الوجوب يستفتح لك انشاء الله تعالى
او ليس الامر كذلك ماصدره ظهر عن الرسول صلى الله عليه وسلم عليه واصحابه غير القرآن من قول وقول وقول وقول وقول وقول وقول
بالطريق كيد على الحديث القدسي يظهر لقول غير القرآن فائدة كذا في شرح المختصر وانما حاله اليه اشارة الى انه موافقنا في هذا القول في قوله
اليه انما هو المتبادر اليه بقوله اقول القرآنة المشاورة ليست بقرآن ولا خبر عند الشافعية ولذا لم يكن حجة ولو كانت قرآناً او خبراً كان

حجة لا تاجتاز انما تافرد لفتنا عليهم لصديق التعريف عليا فلا يكون انما اوردوا جواب بان المراد ما صدر من الرسول لعنوان انجزيه وليست القراة
 الشافعة كذا كتاب كذا لان هذه الارادة بعيدة في التعريفات وان الجواب بان خبره في الواقع وعدم الحجية كونه مشروطة بالنقل خبر اقال واما
 اعتقاد انجزيه وجعل الحجية مشروطة بالنقل لعنوان انجزيه فاما يخفى ومنه وان لعبد اعتقاد صدوره عن من لا ينطق عن الهوى لا معنى لنفي
 الحجية والحج في الجواب من قبلهم انها ليست عندهم مما صدر عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لانهم لم ينقل خبرا ولا يدعيه وانما
 نقل قرانا وهو خطأ يبين فلا اشكال وانما على ما هو المختص عند اصحابنا ان دعوى الصحابي العادل المقطوع العدالة انه هو قران لا يصح
 الا بالسمع من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وانما يربطون انما هي في ابقاء ما قرانا في السماع فالقراة الشاذة قران منسوخ
 التلاوة كما في فليس خبر وخرج بقوله غير القران فافهم فانه المستلزم بالقبول عند المحققين بالادب من حكمة هذه المسئلة كحاشية
 لكن جرت عادتهم بما رواه ما صدر من نبينا حيث اسندوا لشدة لصفاها بها وان كان الا ليق ان يورد في المباهج الكفاية كونه من البادية
 العامة لتوقف الادلة كلها على عصمة الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم المقرن بكلمة لا اله الا الله محمد رسول الله فاختلوا في عصمة
 الانبياء وقبل النبوة وهي عدم قدرة المعصية عند البعض وسلب بعض الروايات في الشيخ ابى الحسن الاشعري قدس سره ادى خلق مانع من
 ارتكاب المعصية غير ما لا يكون المعصوم مضطرا في ترك المعصية وفي فعل الواجب وهو المختار عند الجمهور في الاكثر من المسلمين على
 انه لا يمنع عقلا ذنب منهم مطلقا اى ذنب كان صغيرا او كبيرا او وقوعه خلافا للشريعة فانهم لا يجوزون عقلا ذنب عليهم مطلقا
 اى ذنب كان صغيرا او كبيرا وهم مع قولهم بهذا يجوزون عليهم الكفر بقتية عقلا وشرعا قبل النبوة ولا بد ان غاية حماقتهم فانه
 لا يجوز ان الامر العظيم عليهم للمصلحة الا ان في امر التبليغ وبهذا هو كيف وما من شبه الالعبث بين اظهر اعدائهم فاسد كتم شدة من الكفر
 غرنا منهم وخصوصا من ذمهم الباطل وحماقتهم الكالمه ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما عاش من وقت
 البقية الى وقت الموت الى في اعدائهم ولم يكن له صلعم قدرة لدفعهم بدعوه وكان يخاف منهم فاحتمل كتمانهم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
 شيئا من الوحي فالتفت بالقران وغيره فانظر الى شناعة عملهم وحماقتهم كيف التزموا هذه الشناات خذلهم الله تعالى الى يوم القيمة ثم من اجل
 حماقتهم انهم استدلوا بقرعة الناس على العصمة عقلا وهو لو لم يدل على عصمتهم عن المعصية مطلقا فضلا عن الكفر عند الخوف لقتية للزوم فقرة
 الناس عنهم بل البقرة منها اشده لا يماحه الجبر الذي هو على النقص والحق انهم مثل هذه الاقاويل خرجوا عن بلقة الاسلام ولذا انهم
 بعض اهل الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على صورت خسر كما هو مشروح في الفتوحات المكية للشيخ الاكبر وارث رسول الله صلى الله
 عليه وآله واصحابه وسلم بل حكم بعض اهل الله تعالى رضوان الله عليهم انهم يحشرون على صورة انجزيه والله اعلم بالصواب وخلافا للمعتزلة
 فانهم يقولون صدور المعصية عقلا لا في الصغيرة فانهم يجوزونها واما الواقع فامتنوا ارث من لدن آدم الى البشر الى نبينا واولادنا
 افضل الرسل واشرف الخلق محمد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انه لم يعش حتى قطا اشرك بالله طرفة عين بل كان
 ابو حنيفة في النفقة الاكبر في بعض المحتررات الانبياء عليهم السلام معصومون عن حقيقة الكفر وعن حكمه تبعية ابائهم وعلى هذا فلا بد ان
 يكون له لا لا نبيا رين اوين مسلمين او يكون هو تمام قبل تولد منهم لكن الشق الثاني فاما يوجد في الآباء ولا يمكن في الالهات بين
 ههنا بطل النسب بينهم من الكفر الى ام سيد العالم مقرب في آدم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وذلك لانهم يترفع نسبة الكفر
 بالنسب وبغير خلاف الاجماع بل الحق الرابع هو الاول واما السحابت الوارودة في البري سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه

وسلم متعارفة مرتبة اعادة التوقييل عليها في الاعتقادات وانما اذرتا العجالة لم يكن ايا ابراهيم عليه السلام بل ابوه تاج كذا صح في بعض التواريخ ومن
كان اذرع ابراهيم عليه السلام ورياه الله تعالى في جوده والعرب ليسم العلم الذي اولى الترتيب ابن اخيه اياه ويطه هذا التاويل قوله تعالى واذ قال ابراهيم
لابيه اذ ربيعه المراد بهما روى في بعض الصحاح انه نزل في ابي سبيل العالم صلوة الله عليه وعلى آله وصحبه ما كان للجنة بان يناسون ان يستغفروا
للمشركين ولو كانوا اولي ترس من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم فان المراد بالاب العلم كيف لا وقد وقع صريحاً في جميع النجاري انه نزل في
ابن طالب هذا فينبغي ان يعتقد ان ابا سبيل العالم صلوة الله عليه وآله وصحبه وسلم من لدن ابي ابي ادم كلهم لم يمتون وتقدم من ابي سبيل ابراهيم
ولو لا الفتن غير ما فعلنا القول في التوارث الفيل لا بعث الا من قبله من اهل البيت فلو كان الفيل لا بعث الا من قبله من اهل البيت فلو كان الفيل لا بعث الا من قبله من اهل البيت
في تجويز العقل من الكمال بل بعد نقصان الجديف الكافي لبعثنا في رايه كما كان قد روى في ان لا يلبس كاري في المعجرات عن محمد بن الحسين بن محمد بن
ابن النبي الله ما اذنته وعشر في من زمرته ان كان يا هذا لرب الفيل انفعلا ممنوعة ثم فضل الله تعالى عليه الى ان صار ولياً كما طالعنا عليه في كل
نكذرا لا بعد عند العقل ان يصير الرجل بعد الكتاب المستشقات القبيحة وليا مقرباً ثم بعث نبيا الروافض والمعتزلة قالوا في غير ابي في الكمال
المعجزة احقار عندنا فمن تنبهر الناس عنه فلا يتبعونه في الاوامر والنواهي بل يقولون هو كان يفعل كذا وكذا او يامرنا كذا وكذا ونهانا عن
كذا فقلنا في حكمه الارسال في رساله فينبغي هذا الارسال على الله تعالى عظاما فلما ذكرتم حينئذ على القبح العظمى اعلم ان هذا الارسال
قبيح وما هو قبيح فينبغي عليه تعالى والاشعرية منا لا يسمون قبيح هذا الارسال العاري عن الاتباع فلما تبين عليهم هذه المنع يتأتى منها الدنيا
فان انحلو عن الفائدة ممنوع وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة مخصصة في اتباع من ارسل اليهم ومن يمتنع بل يجوز ان يكون الحكم
والفائدة اقامة الحجج عليهم في الاعتقاد وهو حاصل ولو سلم قبيح هذا الارسال العاري عن الفائدة فلا تسلم الملائمة وهي لزوم التفسير
والاحتقار لان بعد صفاء السيرة وحسن السيرة فيكس الحال فيسيره وقرة اقالا فيغير بعد الارسال ولا فيغير ما كان قبل بنا على ان الجبر
جاذبة اياهم الى الاعتقاد بهم فيعكس الحال البتة هذا كذا قيل النبوة واما بعد النبوة فالاجاب على عصبته من بعد الكذب فينبغي عليه من غير ان يفتيا
وقبل النبوة والمتوارث عنهم صميمهم عن بعد الكذب فينبغي له لالة المعجزة على حد قهر واما الكذب فمطلقا يمنع الجمهور صدور عنه عليه السلام لما
من دلائل المعجزة واما ما روى في التجميع وغيره ما كل ذلك لم يكن في جواب قول نبي اليمين ان قصرت الصلوة ايم فسميت فغناه كل ذلك لم يكن
في ظني وفي هذا صادق مطابق للحكمة منه فكذا اقول موسى عليه السلام في جواب من سأل بل احدا علم منك فقال الله تعالى بل عندنا ناضر
كما في الصحيح والمراد بالنفي النفي الاعلى من الغير فينبغي في قوله الله تعالى ذلك النطق او يقال ان قول موسى صادق في نفس الامر
ولم يكن احد في زمانه اعلم منه لكن لما لم يكن لشان الامر وحده الاعلى الاعلى لا فينبغي بل لان لكل الامر الى الله تعالى اعني الله تعالى يقول بل في
مختصر كليم اشيا لا تعلم فلا يبين هذه الدعوى منك وان كنت اعلم منه بالاسرار الالهية فانهم وجوه القاضى ابو بكر صدور الكذب
عنهم غلطا فمنع به ولا لهما اى المعجزة على الصدق بل على ما قبل اعتقاد ابا ان لا يحصى على اللسان غلطا خلاف الواقع بل انما ولا التبا على
العد فقط قيل لا لبطال هذا الراى يلزم عدم الوثوق في التبليغ فانه يجوز ان يكون قوله من عند الله تعالى كذا باجابه رايه على الساتر
غلطا اذ لا دليل للمسامح على الباطل خير الاخبار واذ اجاز فيه الكذب ولو غلط الغرض الوثوق واجب بالانزاع عنه حين جريان الكذب غلطا
على اللسان البتة باه خلاف الواقع واذا عارضه النبوة في الدليل على الصدق فالوثوق باق وهذا القائل ان يرجع ويقول يلزم
ان يكون الله وثوق لصدق اخباره حين السماع بل ينظر الى زمان النبوة التزام ذلك لبعي من الادب والانصاف فتأمل

توهم الكذب من الكبار والاضحى من خمسة عشرة ائمة غير اسماعيل على خمسة والكنايت من ائمة فالا اتفاق بين فرق الاسلام على عصمتهم عن ائمة ما سواها عند
 اهل السنة القاصيين للبدعة كثر من ائمة اهل السنة او عظماء عند المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى وتبرؤوا من شتمهم وجواحيبوا والاتفاق ايضا
 على تحريم ما سواها ومطابقا بان يكون خطأ في الاجتهاد او يكون قهرا للسلطان فيفتح في المحرم والسرفه جواز ذلك انه ليس بمعصية حقيقة ومنه تسليم
 على راس الركعتين من الائمة الشيعية فانهم لا يجوزون ما سواها الا لغيره لكن يجوزون ما سواها للقيته وقد مر جواز ائمة جواز غير ما اى غير الائمة لغيرها
 الخمسة بلا اصرار فان الاصرار على الصفة كبرى عند اكثر اهل الشافعية والمعتزلة لبشبات باردة كما في قوله تعالى ولقد بعثنا بهم بالاول
 ان راسي برهان ربه وامثاله من قصته داود وسليمان عليهما السلام والجواب انه لم يصدر عن يوسف عليه السلام هم الزنا اصلا والمعنى
 ولقد بعثت زليخا ان يقتل يوسف لاجل ابائه عما امرت به وهم يوسف بقصته لانها كانت مريعة لا ليقاها في المحرم ولو لان راسي برهان بقتلها
 او المعنى انها بعثت بالزنا يوسف عليه السلام لم يجر ولو لان راسي برهان ربه لئلا يفسد المراد انه وقع منه العزم ولو لا ما يرمى برهان الرب
 لعقد كيف وليس الاثر في الكلام ولا يليق سبحانه تعالى ان يحاج يوسف في هذا العزم وهذه الايات سبقت للوج كما يظهر بادي نامل واما قصته داود
 فمفهوم لا لم ينقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم ولا في صحاحه وسلم بطريق صحيح بل انما اخذ المورخون عن كتب اليهود فلا اعتداد به والذي
 سكين ان يقول عليه انه كان خطابة او يلا امرأة فكلما داود عليه السلام وغاية من ترك الاول ولم يكن فيه ذنب لا صغيرة ولا كبيرة واثمة
 سليمان فالصحيح المعلوم عليه انه قال لا قرن اليوم لنساء فيلن كلهن فاراسيها بهن بسبيل الله تعالى ولم يستثن كما هو مروي في صحيح الجا
 ولعله لم يكن اقر راسي الاستئذان بالكلام واجبا فامس خيرا لا ترك الاول وما سوى ذلك مما ينقل المورخون كله غلط لا ينبغي ان يلتفت اليه
 الا من يجيز على الخروج عن رتبة الاسلام فثبت ولا تخبط ومنه اى صدور الصغائر الغير الخمسة الحنفية رضوان الله تعالى عليهم اقول
 وهذا الحق فان حنفية هم كبيرة في حقهم والكنايت صغيرة في حقها الا ترى مباحات العوام سنيات الامير الا ترى كيف قال داود ابطا
 الامام العارف قدس سره اساك ما سى درهم سنة حرام على الصوفي المذبحي بحجة الله تعالى وبحجة صدقة خمسة واثمى درهم لئلا للعوام كل
 ويجب بل خمسة وحسنات الابرار سياة المقربين الم تركيف قال السمرى ابن المطهر السقطي ذلك الامام انى استشفق الله من قول ابو حنيفة
 حين اخبر رجل ابو قحوة الخرق الغالب في السوق وسلامته وكافى ولما كان الانبياء عليهم السلام رؤس المشرقيين يقولون صغيرة تكافى في حقهم
 فلا يصح صدور ما عنهم فافهم فهو الحق ولا تخبط وثبت عليه هذا تمام الكلام في ما بعد النبوة وما قبله فالحقيق وعليه اهل الله بين الصغيرة
 الكرام انهم معصومون اليهم من الكبار والصغار محمد كيف لا وهم انما يولدون على الفطرة ولا يمل عليهم طرفة عين وهم غير مشركين بالله تعالى
 ولا يملهم قربة من ولاية الاولياء والدين ولا يملهم ما خوفة من ولايتهم والاولياء لا يحفظون من المعاصي فافهم وثبت عليه وكلامهم من ائمة
 والشافعية يجوزوا الرلة فيما سى الكبار والصغار لغير النبوة وقبها بان يقتضوا المباح فيما سى من معصية اى فيلزم امر يكون معصية
 صدر محمد اكون موسى عليه السلام الصلوة والاسلام القبطي والون فالتزم القتل وذلك عين اخذ اسر سلبيا ليجعل على سلبيا اسرطنج
 فخرجون وكان يتابعي عنه فاشتمت الاسرطنج سمي الله القبطي كما كان عليه فلم ينته بل قتل ان قال القديس هسان حمل عليا كاتون في موسى و
 الصلوة والسلام ما ويا القبطي عليه فوات قد اذله منه قبل النبوة وانما اختار مثال ما قبل النبوة اشارة الى ان حال ما قبل النبوة ولو
 سوا ربي عدم صدور الذنب ولو صغيرة الاعلى وبالذلة فائدة صدور الزايم عليهم الصلوة والسلام ائمة لم يستغفروا ويتوبوا فالا المعتزلة الشيعية
 ولا يترن الزلة بالمعتدين من الفاعل او من الله تعالى يوحى لئلا يامسح فيها ويحصل الابتلاء ثم الزلة ليس فيها عصيان من وجب على

سبح كما قال الله تعالى وما كان لمومن ان يقتل مؤمنا الا خطأ واعلم انه لا يجوز عليه الصلوة والسلام الزلز لا يجوز منخطا فيقتلون فيما يكونون فيه
لو لم يكن خطأ ذلك السوء والتسليم لبعض على الشيخ الاكبر فانه لو لاية المحمدي قدس سره على كل لوقوع الخطاء لا يراهم على جنبنا والدوا صواب
وعليه السلام في تغييره ولما فهم منج امه انما لتسا من عليه الهوى عليه فلا يسوء ان يثبت اليه ثم اعلم ان حجة السنية موقوفة بالنسبة الى
على السند ولم يكن موقوفة عليه بالنسبة الى النجاشي وهو الاخبار عن طريق السنن بان يقول حديثه فان من غير واسطة او بها انه قال رسول
صل الله عليه وسلم وهذا خبر خاص فلا بد من البحث عن اخباره فذا اختلف في تحديده بل يصح ان لا يثبت له لا يثبت ثم اختلفوا في الخبر الى الامام محمد بن اسلم
قدس سره قال لا يثبت له سره وانما يعرف بالقسمة والمثال بالوجه كما قال في الوجود والعلم ومقتضوه انه لا يمكن المعرفة بالكلية ولا بالرسم لا بالوجه
ما انقسم الى هذه الاقسام ادما على هذا الخبر في وجهه كما لاكثر قالوا لا يثبت لان علمه في لقوة ضرورية وهو محال في حقيقة
المعرفة في كلما في نظريات وهذا المختار عند المصنف وغيره فان كل واحد يعلم بالضرورة انه موجود وهو خبر خاص وطلق الخبر تمام ما بهية هذا الخبر غير من
المطلوب وقد يحيا بان يحصل في نفسه كما في العلم المحضوري الذي في حقيقة خبره وهو محضو في الصورة الذي كما هو في العلم المحضو الذي
لا يثبت فيه خبره وهو محضو في نفسه كما في العلم المحضوري الذي في حقيقة خبره وهو محضو في الصورة الذي كما هو في العلم المحضو الذي
الذي هو محضو في نفسه كما في العلم المحضوري الذي في حقيقة خبره وهو محضو في الصورة الذي كما هو في العلم المحضو الذي
بذاتية وهو ظاهر كما في نفسه كما في العلم المحضوري الذي في حقيقة خبره وهو محضو في الصورة الذي كما هو في العلم المحضو الذي
كما في شيخنا في خبره ان الخبر الخاص كما في من محقق محضو في الحكاية كما في من يكون بصورة الحكمة عن شرطية في محضو في اياه وفيه مدق اولها
فيكون كما ان صورة الحكم عليه محكوم به في كلياتها مما هي من الحكم عليه وبذلك لا يستبعد ما بهية ما بهية من سببها في الحقيقة المفارقة بها
بالذات في الوجود كما شققت عن ابطالها من الحكم عليه وفي نفس الامر ما دعي ان تحقق المفارقة للحكاية سواء كان تحققا في الواقع ولم يكن لا يثبت
ما اختاره في العلم ان محضو مساقفه في الثبوت الا علمه في الخبر ان حال الاخبار المقترنة المستعملة في المحاورات ولذا هي لا اجل كون صورة
الحكم عليه في النسبة حاكية قالوا لا بد من القضية من ثبوت تقويمات لتصورها محكوم عليه وهو نسبة السابعة واما النسبة التثنية
التي اعتبرها المتأخرون في التوحيد ان الصحيح حكم بخلافها وان قد ثبت ان الحكمية ليست الا السورة الحكمية فليس علم الخبر الا بالضرورة
حصول الصورة فانه في الايراد ثم رجع الى تقرير الدليل توضيحا فقال فاذن هذا الخبر حاصل بل ان يكونه لا يوجب بالخصوص الذي
هو التصور فكان هذا الخبر انما هو محضو بالكلية بهية فكان المطلق كذلك اي بالكلية بهية لان الذي ضروري في الثبوت في
مرتبات الذات في حصول الذات هو حصول الذاتي وقد اشارنا في تقريرنا الى ان دفاع النسخ المشهور ان لا يتم اذا ثبت ذاتية العلم
وكون الاخص متصور بالكلية وكلها محضو فان العلم بالخاص لا يلزم منه العلم بالمطلق كيف لا يجوز
ان يكون الخاص مميزا عند العقل من دون تميز المطلق الذاتي وهذا كما هو جاعل في الحقيقة المنكر في حصول الصورة فانه يجوز ان يكون
شيء انما من مناهج المطلق الذاتي فلا يلزم حصول ما هو محضو في الآخر فلا يلزم من بهية احد ما بهية الاخر ثم ان العلم المتعلق
بالخبر الخاص علم تصديقي ولا يلزم من تعلق التصديق بشي تعلق التصور بذاتية ولعل هذا هو مراد شارحنا في الخبر فان حصول
بنفسه كما في العلم بالخبر الخاص والمصدقين به لا يلزم منه تصور النسبة المطابقة التي سبقت تمام ما بهية واما ما في الكلام على المحضو
والمحضو في ما حسن الى من لا يثبت فان شراح المختصر ممن لا يرون اتحاد العلم والعلوم ولو سلم ان الادراك يحصل في الصورة

فمنه عليه ما اورده بقوله الا انه يعنى تصور الكثرة الجمالية التي ضمن تصور انما هو من غير ان يميز عما وراءه لان امتياز الصورة فرع تصور الذات تفصيلا
 واذا لم يكن صورة الذات متميزة عن صور الذات لم يكن هو متكشف ولا معلوم بالا لعل الذات وهو وجه من وجوهه فلم يلزم ان يتكشف الكثرة
 وفيه النزاع فتأمل فيه وقد قرر الدليل بان حصة الخبر اعني الخبر المتقيد بكونه بين هذه الاطراف متصورة بكنهه وتصور المطلق لازم من
 تصور المتقيد فان تصور المتقيد لا يكون الا بصورة تفصيلية صورة المطلق والتقدير لم تصور المطلق وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما ذكر لكن يرد عليه منع
 كون المتقيد متصورا بالكثرة كيف ونهائي قوة اصل المدعى وقد استدل عليه بداهته تصور الخبر بالتفرقة بينه وبين غيره ضرورة وهي لا يكون
 الا بالعلم بها وتصورها بالاجواب لا التسليم ان التفرقة الحقيقية لتصور الخبر على الحقيقة تصورا اصلا بل يكفي في التميز الحصول اى حصول مطلق
 الخبر بل يكفي حصول الاخبار انما حصة بان انحصار قابل بالعلم بالقبية والمثال وهو يكفي للتمييز ويمكن ان لا يقرر بما مر انه انما يلزم التميز بمطلوب
 العلم واما العلم الحصولى الذي هو التصور فكما لا يرد في تمامه وان المراد ان التفرقة بين مطلق الخبر وغيره ضرورة فلا بد من العلم بمطلق الخبر
 والعلم بالمطلق لا يكون حضوريا ولا يسلّم تصور مطلق الخبر فالاكتفاء لا يقتضيه الكثرة اى تصور به بل يكفي التصور بوجه ما والنزاع وانما وقع في الكثرة
 وما في التحسين ان يمكن من الخبر وغيره لوازم واعطى لوازم كل بما هو لازم له ووجهها مضمونها لا يكون الا بتصور الملازمة بالعلم لا يلزم المتصورات
 حيث ان منسب الخبر ساقتا لا يكتفى بالاثبات اللوازم المتصور بوجه تميزه بالملزوم وانا تصور كنهه فظا وهذا هو خبرنا ان الدليل متصور
 بسائر المفهومات فان التفرقة بينها وبين لقائنا ضرورة فلا بد من تصور ما ضرورة وكذا انقضاء بالانشاءات كالاوامر والنواهي
 فانه كما يميز بداهته الخبر يميز بدلية الانشاء ايضا لان يقال هذا الدليل منسوب الى الامام العباسي وهو يرمى بداهته جميع التصورات ان قيل
 فيه ثم اعلم انه قيل ان الحكم بالبداهة لا يمكن ان يكتسب بالدليل بل يكفي فيه الاثبات الى المدرك بل يحصل من غير نظر اعم لا فهو انما
 روي ان يقضى صاحب الخبر لا يظفر استوفينا الكلام في حواشينا على الحاشية الزائدة المتعلقة بشرح المواقف واما المحدثون اى المحدثون
 تقرضيا حقيقيا بقولهم بالكسبية فالقاضي الباقلاني او عبد الجبار المعتزلي قالوا كلام يدخل الصدق والكذب اورو عليه كلام الله تعالى
 وكلام الرسل عليهم الصلوة والسلام فانه لا يدخل الكذب اصلا والماورى في الايراد ان يورد كل خبر فلا يصديق على شيء من افروده
 فان الخبر الصادق صادق واسما والخبر الكاذب كاذب واسما لا يمكن ان يدخل في شيء من الاخبار وفيه رد على من زعم ان الاشكال
 غير وارد فان المفهوم من التعريف الذي يجمع فيه الدخول للصدق والكذب ويجوز ان لا يجمع بل يدخل في بعض الاوقات احدها وفي الاخر
 الآخر وانما يلزم لو كان المراد دخولها جميعا ولم يفرق هذا النزاع بين تحقق مصداق الخبر وصدقه فان الاول قد يختلف بحسب المواقف
 واما صدق الخبر فذا زعم فان صدق المطلقة واسما فالصادق صادق واسما فلا يدخل الكذب اصلا والاجتهاد والكاذب كاذب واسما
 فلا يدخل الصدق فلا يصديق احد على شيء من افراد المحدثين وقد يجب المراد ما يدخل حقيقة الصدق والكذب وبما لا يوجب ان يدخل في
 واحد منهما بل يصديق بدخول الصدق في بعض الافراد والكذب في البعض وهذا صحيح الا انه تكلف واما ما قال المصنف ان يلزم ان يتوقف خبر
 كل خبر على خبر اخر فليس لازم فان غاية الزعم ان التنبه على خبر الخبر انما يكون بعد التنبه على خبره الاخر ولعل يلزم ويجوز ان يكون التعريف بها
 يتحقق المرسوم لا يوجب تحقق الزعم حتى يلزمه التعريف في تحقق تقديره وقد يحاسب ايضا يحمل الواو على او اى يدخل احدهما تكلفا لئلا يكون
 عند المعنى المراد من الصدق والكذب انهما عقلا بالنظر الى حقيقة النوعية مع قطع النظر عن الطرفين والامور الغريبة من القائل
 وغيره وكل خبره ان كان خبر الله تعالى اذ اجروا نظر اليه وقطع النظر عن الطرفين والخبر والملاحظة انه ثبوت شيء بشيء او نفي شيء عن شيء

انقل منه قد وكذا او اجواب ان المراد كما صرح به القاضي المعرف ذو النية فانه لا ياتي منه ولا يستلزم من تجوز صدق كل خبر وكذا به معادله
 كان انقل تحيل ذلك فان قلت ليس تالوا ان حقيقة الخبر الصدق فكيف يجوز اللفظ كذب الخبر قال ولا ياتي في ذلك اى دخول الخبر لغيره فانه
 ان المدلول للخبر هو الصدق فقط والكذب احتمال محقق وذلك لان كون مدلوله الصدق لا ياتي في اللفظ بالكذب وسفوه من القوي فالياسنة
 ونحوهما معا باعتبار مفهومهما اللغويين وبهذا هو المستعمل في خبره ما لفته فندب ان تعلم ان الخبر انما وضع لتحقيق محله فانه نفس الخبر ان يتحقق
 الخبر يكون صدقا لا يكون كذا فليس الصدق مدلوله مطابقة ما لا التراب بل قد يعرفه وقد لا يعرفه فان اراد ان يكون مدلوله الصدق
 ان مدلوله تحقق المصدق فحق والافلاحي فانه لا يراى بالدور ان الصدق مطابقة الخبر الواقع والكذب مدونه فتوقف معرفته على معرفة الخبر
 فانه يراه ما ورا قال ابن الحاجب لاجواب عنه مستدفع بانها ضرورية ان تصور وليس تصورهما موافقة على تصور الخبر بل هما معنيان بغير
 لغيره عنها بالنسبة براسه وورفع متعلقهما كل احد وان لم يعرف مفهوم الخبر لغيره فمحققها موافق على تحقيق الخبر فانه لا يوجد ان فيما لو
 والتفسير المذكور لهما لفظ فلا يراه وانما يتوقفان على الخبر سواء كانا ضروريين او نظريين فانه لا يقال بما مطابقة النسبة للواقع وعادها
 وهذا لا يتوقف على مفهوم الخبر فلا دورا ويقال لما خوفي مفهومها الخبر المعلوم باعتبار المعرفة بتسوية الخبر فلا دورا وقيل في تعريف الخبر
 باحتمال الصدق والكذب من غير ان يكون الدور فيهما من ان الصدق والكذب مما لا يتوقفان على معرفة الخبر بخلاف الصدق
 والكذب وهو اى الدور وارادوا فائدة في الفرار لانما الحكم بالصدق والكذب فقد توقف معرفته الخبر عليها فاداء الدور وقد يقال
 لانسلم ان الصدق والكذب الحكم بالصدق والكذب بل المراد بهما الايجاب والسلب على ما صرح به ابن سينا فان خبره ما احتمل الايجاب
 والسلب ولا دور فيه الا ان الايجاب والسلب نفسهما الخبر فلهذا لا ياتي لهما والاطلاق يقال المراد انهما ان النسبة والكلام اى
 اذعان لفتقهما ولا شك ان كل خبر تخليها في لا دور ولعل المراد بالايجاب والسلب الاذعان والافتكار الا انه لتسامح فندب يقال ان
 في تحديده كلاما لغيره بنسبة واداء بالكلام ما تالف من الحروف لانه هو المشهور بين النحاة فيخرج نحو قاتم من المشتقات مع انه
 كلام عنده وليس خبرا لما زعم ابن الحاجب انه لغيره النسبة لانفسه بل مع الموضوع فلا يغيره بنفسه وذلك لان هذا يتوقف على ان لا
 بنفسه الدلالة بلا ختم خبرية اخرى وهو خلاف ما صرح به الحروف فانه نقل عنه ان الدلالة بالوضع والنسبة وانما في مفهومه مشتق فالدلالة
 عليها بنفسه بل لان المراد فائدة وقور النسبة ولا وقوعها اى النسبة التامة الحاككة التي هي متعلق الاذعان والافتكار ولا يرد
 نحو قاتم اى صيغ الامر على ما وسم ابن الحاجب بنا على ان قياك مطلوب او اطلب متكلا اقيام مفاد منه فيكون النسبة مفاد منه
 لانه اى التمام منه ليس بنفسه اذ مدلوله المطالب به طلب اقيامه والافتكار يكونه مطلوب فمدلول التزامه لانه لازم عقله وليس مضميا
 وهو المراد من قوله بنفسه كما صرح به في المعقد تامل فانه احق بالقبول ثم لعل اراد بالوضع الوضع الاحم من الحقيقة والجازى للكل يخرج
 الانشآت المستعملة في الخبر سببا وانما يحصل ان المراد من الدلالة بنفسه الدلالة على اللفظ المستعمل فيه فافهم وليس خبر من الكلام وهو
 المركب اتمام المفيدة فائدة تامة انشاء منته الامر واللفظ والاستفهام والتثنية والترجي والقسم والنداء وتسمية الجميع بالثنية كما في الخبر
 غير متعارف عندهم والناسب للتأنيث لغير اهل النطق ليعبر ان الانشاء الغير الطالب متبها مسئلة صيغ العقود ونحو ذلك وليست بغير
 ركعت واحداث والتمسوخ نحو طاعت وعققت وطلعت وظاهره وغير ذلك بل هي انشاء او اخبارا تختلف فيه محل الخلاف فيها اذ استعمل
 عند ارادة انشاء العقد ولما كان الذباب الى الاخبارية سببا عند انعام العامة في بادى الكرامى لان البيع مثلا لا يثبت الماعن في لفظه

كانت مستقلة في الجاهلية ولم يكن يستعملون يعرفون الشرع فتعلموا من هذه المعتبرات بل مائة المسلمين يتعلمون هذه العينة ولا يعرفون هذا العلم
ولا يتصدون الكذب اليه عند استعمالها الى الحكاية عما ليس في الواقع ثم اعتبار الشرع المعلوم موهوم واما ما يحكي العقل فانه ما اقامه المعتبر المتفكر
ان هذه الحكايات عن العقد القلبي الذي اعتبره الشرع سببا فاقه لنا العينة موهومة للاخبار فيدعي عليه لان الانشائية انما يكون مشبوهة بالنقل
لم تثبت وقد يقال المعنى الانشائي قبا ورايه وهو دليل النقل الجواب ان القدر الضروري ان العقدة منقذة عند التلفظ بهذه الالفاظ واما
تبادر المعنى الانشائي فلا دليل عليه بل الجمع المعنى اللغوي فلا يمارعه لان الاصل هو الاصل فاقه الشافعية قالوا ولا يكون كانت هذه الالفاظ
اخبارات لكان لها خارج يكون حكايات عنه ولا خارج لها بل البيع يقع بعبث وكذا افواه فليس هناك بيع سابق عليها حتى يكون خارجا محكي عنه
وقالوا ثانيا لو كانت اخبارات كانت محتملة للصدق والكذب ولا يحتمل الصدق والكذب فان الوجوب ان يحكم بخلافه من جورهما عليها والجواب
لان السلم ان لا خارج لها ولا يحتمل الصدق والكذب بل لها خارج من الكلام وهو العقد القلبي الموجب للعقد والبيع وبه ينعقد البيع يستيقنه ليلما
فهي صادقة بل لا يحتمل عدم المطابقة كما مر سابقا وانما الكذب بذكر المطابقة لانه من المعلوم ان لا احتمال للمطابقة محتمل للمطابقة اليه كما في شرح
ان هذا الخبر صادق قطعا ولا يحتمل الكذب لوجوه ومصادقة بته كما اذا اخبر احدان في نفسه مشورة لان هذا لا يستقيم فان الحكاية عن الخبر
والخارج سوايان في احتمال المطابقة والمطابقة هنا محتمول ما في الاحاشية ولعل مقصوده ان هذه الاخبار صادقة بالنظر الى
الامر الخارجي وهو ان المتكلم اعترف بحاله ومعلوم انه لا يتصد عنه استعمال هذا الصنيع الكذب واما بالنظر الى حقيقتها فيجوز كذا فاقه
وقد يجاب عنها بان الخبر لا يقيقه تحقق الصدق في نفس الامر والذي لا بد منه قصد الحكاية عن امر خارج وعدم ممنوع لكنه انما
لا يثبت بان الشرع اعتبره متحققا موجودا قبل احتمال هذه الصنيع فيكون صادقة لهذا والافى كما قد ثبتت احتمالا وهذا الجواب ينبغي
على ما قلنا سابقا في تحقيق الخبر مع ما عليه ويمكن حمل كلام شايخ الشرع عليه ايضا بان صدقه مستطوع للاعتبار بالشايخ الصدق انهم
موجودا او اعتبار الصنيع صادقة ولا ينكر احوال الكذب بملاحظة نفس هذا الكلام فتدبر وقالوا ثانيا لو كان خيرا لكان ماضيا لا
حيثه ولو كان ماضيا لم يقبل التعليق والتوقف على ما هو في المستقبل ومخطور الوجود وهو باطل لانه يقبل
التعليق احواله به منقوض بما اذا كان انشاؤه لو كان انشاؤه لكان انشاؤه للعقد الواقع في الحال فلا
يصح التعليق على امر مستقبل مخطور الوجود فان قالوا الشرط متغير عن كونه انشاؤه في الحال الى الانشاء عند وجوده المعلق عليه
فنقول كذلك عند كونه اخبارا الشرط متغير عن الاخبار الماضى الى الاخبار وتوجه في المستقبل عند وجوده المعلق عليه وان قالوا انشاؤه
الحكم التعليق قلنا انه على تقدير الخبرية للاخبار عن اللزوم والتعليق على الكائن في نفس الامر بالحكمة ما هو جاكيم فهو جاكيم انما اقول ان
متغير كانه سائر الاخبارات والانشاءات اللاحقة هي التبادر موجود يدل على النوع الاحمال فاذا علق بالشرط لا يوجد الوجود فانه
يدل على الوقوع عند الوقوع وتغيره وادل على حال الانشاء وان كانت خالقة على الانشائية كما هو مذموب الحفص طلاق في الحال وانشاءه لا بد
التعليق ليس كذلك بل انشاءه الطلاق يوجد عند المعاق عليه فذلك الاحمال حال الخبرية فانه يكون اخبارا عن طلاق يكون واقعا
في المستقبل عند وجود الشرط فلا نسلم انه لو كان ماضيا لم يصح التعليق بل يصح متغير من الماضي الى المستقبل بل يخجل عن الحكم لما مر
ويكون حكمه بين وبين المعلق عليه بالزوم ثم لما كان المعنى الموجب من مقتضيات الخبر كان تعليقه مستلزما لتعليقه كيف ولو وجد المعنى
لكان الخبر عن الحكم اسبقه كما قد بابل انما يستدعي وجود المعنى الموجب عند وجود الشرط لا غير ولذا قلنا التعليق بينه اسبقه كما مر ولا يخفى

لتيقتني وجود الزوم بين الطلاق ودخول الدار مثلاً ولا يكون لزوم الاباحية الشرع بسببية العقد الشرطي النفس لهذه القدر ضروري ومتحقق وانما ان
 بل بسبب وقوع الطلاق عند وجود الشرط فالشرع فيه باق بحاله وقد مر مع ماله وعليه فلا يعيد وقد يجاب في شرح الشيخ بانه اخبار عن وقوع تعليق الطلاق
 في الذم من كونه ما ضاير وليس لشيء لان الماضي انما يدل على وقوع مصدره في الزمان الماضي والتعليق لتيقته وقوع مصدره عن وجود الشرط
 لا غير وما وجد لتيقته في الماضي فمحل عما نحن فيه لا ليس بذلك البصيرة طاعت وهو ظاهر جازي وقالوا ان العاقل ان الصنع المذكورة اخبار يلزم عدم
 الفرق بين خبر عن الطلاق الواقع من قبل او الشارحي وقوع الطلاق بهذا اللفظ لانه خبر على كل تقدير وهو اسي انتفاء الفرق باطل ولذلك
 لو قال للرجعية المطلقة في العدة طاعتك سئل عن نيته فان لم يسم الا انشاء ليق الطلاق لا يخبر وان نوى الاخبار لا يقع القول الملائمة منوعة بل
 الفرق بانه مرة اخبار عما حصل انتفاء وبه يقع الطلاق ومرة اخرى ليس كذلك بل هو اخبار عن الطلاق الواقع لا بالانتفاء والظاهر في العبارة
 انه يقال مرة اخبار على تعليق حاصل بالانشاء النفس لم يحكم عند حصوله او لا مرة اخبار على التطبيق المحكي بالحكاية او لا وعلى الاول يقع طلاق
 آخر لوجود الموجب مرة ثالثة وعلى الثاني لا يقع لعدم تكرار الموجب وقد يجاب بان الفرق بين ما اذا قصد القيل الطلاق وبين ما اذا قصد لا
 عن طلاق سابق ان في الاول اعتقاد الحكاية عن طلاق فيمحقق فيخرج عن وقوعه فالشرع ليعتبره واقعا لصدق هذا الكلام فيقع طلاق آخر
 في الثاني لتيقده عن طلاق واقع محقق فهو صادق في الاخبار فلا يحتاج الى اعتباره ووقوع آخر وهذا بنا على ما مر نقده عن البعض
 في تحقيق الاخبارية مع ما عليه فقد كثر قال شارح الشيخ ان القطع بالفرق المذكور انما هو بسبب الحكاية عن الخارج وما في الحكاية عما في الذم
 فدقيق تحقيقه ان الانشاء يدل على حدوث البين بهذا اللفظ والاخبار عن حدوث البيع من الكلام النفس والظاهر بين الحكاية والحكمة بالان
 فالحكمة عنه هي احداث البين القائم بالنفس والحكاية هو من حيث انه لا لول اللفظ مطالبة وانت لا تذهب عليك ان هذا مع اقتضائه على التماس
 الاعتبار بما لا يعيد لان المستدل انما الزم عدم الفرق فيما اذا قصد الحكاية عن طلاق واقع وبين ما اذا قصد حدوث آخر لكونه اخبارا على
 كل حال في هذا لا يرفع ذلك وبين الفرق بينه حال كونه انشاء وبينه حال كونه اخبارا مما لا طائل والقطع بالفرق في الحكاية عن الخارج لا يعينه
 بل ليعيد لظلال الزم فلا وجه الا بالارجاع الى ما قال المصنف وقد يقال في الجواب الفرق بين خبرا وبينه انشاء انه اخبار عن الذم
 اسي عن الانشاء القائم بالذم مرة فيقع آخر واخبار عن الخارج اسي عن الطلاق الواقع في الخارج وفيه ما فيه فانك قد عرفت ان سبب
 الموجب لوقوع الطلاق هو الانشاء القائم بالنفس مع بسبب المدة مطلقة في الخارج والرجل بائنا والمال سبعا فمحل طاعتك ونيت
 طالق حكاية عن هذا الانشاء الذممي او الاثر المترتب عليه فلا وجه لهذا الفرق نعم قد يكون اخبار عن الانشاء الاول الذي به وقع الطلاق
 مرة وحكمة عنه او لا وعلم وجوده بهذه الحكاية فلا يقع طلاق آخر وقد يكون اخبار عن انشاء ذممي آخر غير الاول فيقع آخر ولذا يسأل
 في الرجعي كما قدم وقد يقال في الاستدلال على الانشائية بان انت طالق وطفقت لو كان خبرين كان الاول خبرا عن تصاف المرأة
 بالطلاق والثاني عن تصاف الزوج بالتطبيق فذا المنجبة عنه ثابت من قبل ام لا وعلى الثاني فلا اخبار بل يكون انشاء لتطبيق الزوج
 وصيرورة المرأة متعصفا فانها قد تحقق هذا وعلى الاول يلزم ان يكون المرأة مطلقة قبل هذا الكلام وهو ظاهر الفساد لان الطلاق
 انما يقع به لا قبل والقول في الحكم بهذا اللفظ كما في السفر والمنشقة لا يعيد لان الشارح قد اناط الحكم على السفر ولم يعتبر المنشقة
 فيه اصلا انما هو ابداء الحكمة منها وما بهن فقد قلتم ان القيل الطلاق قد اناط الشرع بعقد القلب وانما هذا حكاية واخبار عنه
 لا دخل له في الايقاع واليقول لا به لهذا الاناطة من دليل شرعي لانه لا يثبت في اليه القيل ولا يجوز لخصب الاسباب بالراجح

لا يفتقروا على من عند رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ولكن رجعنا الى الحديث ليجزئنا من الامر منها الا نزل كما روى في صحيح البخاري روى
 انهم قالوا انهم قالوا ذلك انزل اذا جاءك المنافقون وفيه لعل فان تولد قال فيهم الذين لا يقولون لا تفتقروا على من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بما فرغ من قوله تعالى والتكليف ليشهد ان المنافقين كاذبون بابا كثيرة ومعنى ما في صحيح البخاري ان نزل هذه السورة وليؤيده ما وقع في
 رواية النسائي فقلت فيهم الذين لا يقولون لا تفتقروا على من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بما فرغ من قوله ليجزئنا من الامر منها الا نزل هذا والله اعلم بما روى والحق
 ابو مسلم من المعزلة اثبت الواسطة بين الصدق والكذب ويدعي ان من الاخبار باليسن لصداق والا كاذب فاكمل في التفسير الخبر اما ما لم يرد
 للناج اى الواقع او لا وكل منها مع اعتقاده ان ذلك كاذب اى كل من المطابق مع اعتقاده انه مطابق ومن غير المطابق مع اعتقاده انه غير مطابق
 او لا مع اعتقاده ان ذلك كاذب فاما المطابق مع اعتقاده انه مطابق صدق وغير المطابق مع اعتقاده انه غير مطابق كذب والثاني منها وهو المطابق
 مع عدم الاعتقاد بالمطابقة سواء كان مع اعتقاد عدم المطابقة او لم يكن هناك اعتقادا أصلا وغير المطابق مع عدم الاعتقاد لعدم المطابقة
 سواء كان مع اعتقاد عدم المطابقة ام لا ليس بكذب ولا صدق فقد بان لك مما ذكرنا ان الاقسام ستة واحد منها صدق وواحد كذب
 والاربعة منها ليس بصدق ولا كذب واجتج الجاحظ او لا على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا باهم به وروى
 الاشقياء لم يعلموا اخبار الرسول بالبحث وغيره صدق فاما المطابق للواقع وقد حضر والملك الاخبار في الكذب وكلام اهل الحجة فقد تسموا
 الاما مطابق الى ما مع اعتقاده انه لا مطابق وهو الكذب والى ما ليس معه اعتقاد وهو كلام اهل الحجة لان المجنون لا اعتقاده فكلام اهل الحجة
 مع كونه خبر ليس لصداق عندهم ولا كذب بالكونه تسمية له فهو واسطة عندهم وهم كانوا اهل لسان نفقوا لهم يكون حجة قلنا انه لا نسلم انه
 قسم للكذب بل قسم للاقرار وهو انفس من الكذب لانه الكذب عن غير فيجوز ان يكون كذبا في زعمهم الباطل فلا يكون واسطة عندهم
 ويجوز ان لا يكون خبرا فلا يكون صادقا ولا كاذبا فافهم يلزم الواسطة وذلك لان الكلام الصادق والمجنون لا يكون مقتضوا
 بالاقاوة فلا يكون حكايته عن امر حتى يكون خبرا فتأمل فيه واجتج الجاحظ ثانيا بقوله ام المؤمنين عائشة الصدقية رضي الله عنها
 عندها في عبد الله بن عمر ما كذب الله وهم عن عمر بنت عبد الرحمن اسما سمعت عائشة ذكر لها ان ابن عمر عبد الله يقول ان لميت
 يعذب بكاء الحكي عليه فقال عائشة لغير الله لا في عبد الرحمن انه لم يكذب ولكنه نسي او اخطا او انما روى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 انه وصحبه وسلم على يديه يبكي عليها فقال انهم لم يكون عليها وانهما ليعذب في قبره روى الشيخان فام المؤمنين لم يعقبا بها الحديث
 قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ترمي الاخبار بمطابقا وصدقها ثم نفى عنه الكذب فعلم ان من الاخبار ما هو ليس بصدق
 ولا كذب بل هو فيهم والسبب في اخطاؤه هذا الخلل عند ما رضى الله عنه منها واعلم ان هذا الحديث روى ام المؤمنين عمر رضي الله عنها وكلمت
 عليها ام المؤمنين ابيات روى الشيخان عن عبد الله بن ابي ليكة قال تو فريت بنت عثمان بن عفان رضى الله عنه بكاء فجبنا لنشعدها
 وحضرنا ابن عمر وابن عباس واني كجالس بينهما فقال عبد الله بن عمر بن عثمان وهو يواجمه الاتقي عن البكاء فان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال ان لميت يعذب بكاء اياه عليه فقال ابن عباس قد كان عمر يقول لبعض فلان ثم حدث فقال صدرت مع عمر
 حتى اذا كنا بالبصرة اذنا فابو سريكة تحت ظل سمرقة فقال اوسيب فانظر من هو لا الركب قطرت فاذا هو صهيب قال فاختبرتها
 او عذرت حببت الى صهيب فخلت الركب الى امير المؤمنين فلما ان اصيب عمر دخل صهيب ليقول واخاه واصحابه فقال عمر صهيب
 ابكي وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه وصحبه وسلم ان لميت يعذب بكاء اياه فقال ابن عباس فلما مات عمر فذكر

وذلك لعائشة فقالة رجم النعمان لاد الله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الميت ليعذب ببكاء أهله عليه ولكن الله تعالى
 ينزيها لكاقرين غدا باليكاء الله وقال عائشة حسمكم قرآن ولا تزرعوا زرة وزر اخرى قال ابن عباس عند ذلك والله انكم كنتم
 نقال ابن ابى ليكة فاما قال ابن عباس وانظر بالنظر الصائب ان نظرت بعين الاقناف علمت ان ام المؤمنين انما روت الحديث لى ليقته
 كتاب الله تعالى اياه عندنا وانما لم نيسب اليه الا فتر لعلمها بشأنا وجلالة قدرها وانزل الكتاب في شأنا بل حمل على الخطا في فهم معنى
 الحديث الذي ذكره ونقلها بالحق الذي فهمه وهذا لا يصح وارحا لان امير المؤمنين عرواية كانا اشتد اتفاقا وضبطا عن ام المؤمنين باذ
 قد نقلنا فوجب قبوله واتباعنا ما وقع معارضته كتاب الله تعالى ابانخصص كتاب الله تعالى بما سوتى الكفرة وهذا الحديث يحرم واما ما نقل الباء
 على المصاحبة ان الميت ليعذب بحال كونه ملا لسا ومصاصا بكا والله ليعن ان الكفا لا ينفع شيئا في دفع العذاب واما في تحمل الكفا للموصى به
 من قبل الموت كما كان اهل الحيا يلبية لوصون عند الموت باليكاء وبالالاتفاق من ماله عليه وهو عادة بعض الجبال اليوم الغزو في الحديث
 الغزو اشارة الى التحصيل حيث قال بعض كفا والله ولعله من الكفا بالوصية فقد بر وقيل الميت من اشرف على الموت والسنة المرفوعة
 على الموت يتاذى بكا والله عليه يروى رواية الميت ليعذب في قبره بكا والله لا اخرى ان السنة يتاذى الميت بكا والله ان تلبية يستحضر
 على البكا لاجل ان يلبية باليكاء وما يلقى فانهم قلنا تريد اسم المؤمنين رضى الله عنهم ما كذب ابن عمر عدا ولكن وهم غلط في فهم معنى الحديث
 وذلك اى ارادة التعمد شائع في الاطلاق كما تقر في مقرو ان الافعال التي من شأنا ان تقدر من مقدر وادارة وانما
 تقدر في بعض الاحيان لا من تصد بل بخلافه او غيره افا نسبت الى فوسى الارادة قريبا ومنها صدور ما من قصد في المعنى وان لم يكن التقصد
 في معنهما والكذب ايضا من جملة هذه الافعال فينبى صدور ما التقصد في النية لا مطلق الكذب وقال في شرح المختصر والذي يحمله النص
 على اليهودى اذ قال الاسلام حتى حكمنا بصدقة مع انه مما لاف لاحقا وه القاسد واذا قال خلافة حكمنا بكذب مع انه مطابق لاعتقاده الكاذب
 فعلم ان ساطعة الاعتقاد ليس داخل في مفهوم الصدق ولا فيه فافهم وايضا الخبر ما يعلم صدقة بنفسه اى بنفسه لا بخبره وامن مخبرين وهو المتكلم
 او يعلم صدقة ضرورة بغيره وهو الموافق للعلم الضرورى الذى علم به سواء اخبر ام لا مثل الواحد لضعف الاثنين فانه علم مضمو ضرورة
 سواء اخبر ام لا او يعلم صدقة نظر الخبر الله تعالى والرسول فانه يعلم صدقة بتوسطان الخبر صادر عن الله ورسوله وكما صدر عنها
 فهو صادق وهذه لمن لم يبلغ مقام المشاهدة والحدس واما من بلغ الى امدنين المقامين فهو معلوم الصدق ضرورة وخبر اهل الاعمال
 والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات كالتدسيات والحسابيات فعلى هذا يخرج خبر الواحد المحفوف بالقرائن فيرد اشكال احتمال
 الحق عند من يراه معني العلم الا ان يدخل فيما يفيد العلم نظر او يعلم كذب ضرورة او نظر او هو كل خبر مخالف اى مناف لما علم
 او لا يعلم شئ منهما اى الصدق والكذب فقد ظن احد ما يخرج الواحد العدل فانه مظنون الصدق مع احتمال السهو والنسيان وخبر
 الواحد الكذب فانه ظن الكذب مع احتمال الصدق فان الكذب قد يصدق وتاقتضا ويا ن صدقا وكذا ما كالجمل اى كخبر الواحد
 الجمل بالعدالة والكذب كذا قالوا لكن يروى عليه ان خبره حجة عند البعض بل شهادته مقبولة عند الامام الهام رضى الله تعالى عنه
 بل روايته ايضا على ارضى عنه في غير ظاهر الرواية مقبولة فكيف يكون خبره متساويا صدقا وكذا بل يكون مظنون الصدق
 غاية الامر انظن ضعيف قال بعض الظاهرية كل ما لا يعلم بضرورة يعلم كذب والظاهر ما نقلوا عنهم انهم ارا دواء الجزم المطابق لخبر مدعى
 الرسالة اى انهم قاسوا على خبر مدعى الرسالة فانه متى لم يعلم صدقة بارادة المعجزات يجوزم بالكذب فان الاخبار سواسية وهو

اي قول الظاهرية باطل لاستلزامه ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماعهما لان كذب كل ملزم وصدق الآخر فكذبها ملزم وصدقها لا استحالة
 في العلاقة بين تخيل ومناقض بل هو محض على ما يندرج عليه الاقضية الحقيقية والتفصيل موضع آخر في اخبار مجهولين بنقيضين والتفصيل
 انه اذا خبر مجبول بخبر فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه ثم اذا خبر مجبول آخر بنقيضه فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين
 هو مع كونه محال في نفسه يلزم منه اجتماع النقيضين وشايع المختص اقتصر على لزوم اجتماعهما والبناء على هذا الوجه تطويل للمسافة
 فان ارتفاعهما محال كاجتماعهما لا والى ان لا يرفع كلامه بان اذا خبر مجبول بخبر فلم يعلم صدقه فعلم كذبه فعلم صدق النقيضه وكذا في الاخبار
 بنقيضه لكن البناء على ان ياتش فيه بانه اذا علم كذب خبر المجبول فيعلم نقيضه فالأخبار به من مجبول آخر ليس مما لم يعلم صدقه بل قد علم كذبه
 مضبوته مطابقا للعلم ضروريا كان او نظريا لكن الامر سهل فان بطلان هذا البراهين ضروري غني عن الابانة والمذكور تنبيه فانهم قول
 هذا اسي لزوم ارتفاع النقيضين المستلزم للاجتماع مبنى على ان مناط القوة الواقعة معتبر في العلم كما هو مفهوم عرفا ولعمه وشرا وذلك
 لانه لو شمل المجمل ايضا فلا يلزم ارتفاع النقيضين في الواقع ويحكيون التقسيم المذكور الى معلوم الصدق ومعلوم الكذب وتطوّلوا بهما
 والمتساوي غير خارج اذا الاخبار المطابق للمجمل المركب وهو الجزم الغير المطابق للواقع ليس فيه علم لعدم المطابقة ولا طعن في ذلك
 انه فيما تجوز به الجاني الف مر حوا او مساويا والمجمل بالمركب مجزوم لا تجوز فيه للنفي لانه اذا قلنا قد سرفان الامر سهل
 او ليس المقصود من هذا التقسيم احصاء كل الفرض المراد على من زعم الاحتجاج في معلوم الصدق ومعلوم الكذب فتدبر ثم اجاب عن
 قولهم لا يجوز انما تكذيب يدعي الرسالة عند عدم ظهور صدقه فانه بخلاف العادة اسي تكذيبه بسبب كون هذه المستوى من تخير بينة خلاف
 العادة وهي اسي العادة لوجب العلم قطعا فهذا الوجه يعلم كذبه لانه لم يعلم صدقه فتدبر ثم اجاب عن قولهم لا يجوز انما تكذيب يدعي الرسالة عند عدم ظهور صدقه فانه بخلاف العادة اسي تكذيبه بسبب كون هذه المستوى من تخير بينة خلاف
 كذبه فاعلم انه لا يصلح حتى يقتضيه عليه لكن هذا خلاف الضرورة فان يدعي الرسالة الباجرة من اقامة معجزة مقطوع الكذب من غير
 فانهم واليه تقسيم آخر للفرق ما هو متواتر ان كان خبر جماعة فيفيد العلم بنفسه اسي من حيث انه خبر مدلول الخبرين لا بالقرآن المنفصل عن الخبر
 بخلاف القرآن الذي لا رتبة له من احوال الخبر المتكلم والخبر السامع والخبر عنه وهو مشهور ان الخبر فان اسند الاحوال وخلاف في افادة العلم كما
 لا يخفى وبهذا كذب اسي لاجل كونه مفيدا للعلم بالنظر الى احوال المتكلم والسامع ومضمون الخبر تنبها وتعدا التواتر بتفاوت الخبر فاخبار
 العدول الاقلين ربما يفيد العلم دون الفسقة الاكثريين وكذا بتفاوت السامعين فان الاخبار عند في سلطانته يؤذي من كذب
 عنده من اتلين يفيد العلم دون اكثر من عند غيره وكذا بتفاوت مضمون الخبر فان اخبار دخايل الملك عن اسراره انما هو اقليل يفيد
 العلم دون اكثر من غيرهم وهذا كله ضروري والا يمكن خبر جماعة كذلك خبر الواحد وهذا التقسيم يشمل جميع الاخبار لكن الظاهر ان المقصود
 تقسيم الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انهم المصحح لنظر الاصولي ولوكيد ما لبعده فان رواه اسي خبر الواحد رجل
 واحد فقط بان يكون في السند واحد في مرتبة ما وان كان الرواة اكثر في مرتبة اخرى فهو الغريب وان رواه اثنان ولا ينقص عن
 اثنين الرواة في كل مرتبة ولا يزيد عليه في مرتبة ما وان راوا في اخرى فهو الغريب وليس شرط الصحيح من الخبر الغريب ايضا فيكون صحيحا وادب
 العمل لعدم فرق الادلة الدالة على الحجية والالبغيا رسي الامام محمد بن اسمعيل صاحب الصحيح رحمة الله عليه في المذهب الصحيح وان زعم البعض
 انه شرط القوة على نفسه في صحيحه وان تتبعه بحكم بخلافه وما روي عن ابيكم الامام محمد بن اسمعيل رحمة الله تعالى ان الامام البخاري رسي الزم في صحيحه
 ان يروي عن صحابي له راويان ثم لكل واحد من الراويين راويان وهكذا الى الامام البخاري فلعل مراده انه لم يكلف بتوثيق جده

بل ليس طري في توثيق ثقة ان يروى وليست فيه من شأنه نساها الا انه اخرج عن صحابي روى عنه التابعيان ذلك الحديث ثم عن كل واحد منهما
اثنان بذلك الحديث فان ذلك لعله يكون خلاف الواقع وان اعتبر عليه بعض المتأخرين برأى حسن التدبر وان رواته او ثلثه او اكثر بان
يكون الحديث ثلثة اسانيد سر واه مختلفة فصاعدا ولا يتقص في كل مرتبة عن ثلثة فالشهور والضعيف وقيل في الثلثة غير انما زاد على الثلثة
نشهور والماهر الاول والاعلى منها القيس على الاكثر اى الغلبة فاذا روى واحد في موضع من مواضع اسندوا الاثنان او ثلثه في موضع
آخر فهو غريب فالغريب ما تخلل في مرتبة من مراتب اسندوا سواء كان قبله او بعده اثنان فصاعدا ام لا والعزير ما اسندوا اثنان متخالفين في رواية
ولا يزيد في مرتبة ما من المراتب على راويين اثنين فان روى اثنان في موضع وثلثه واربعة في آخر فهو غريب لا غير والشهور ما له ثلثة اسانيد
او ازيد متخالفين في الرواية اعلم ان هذا التقسيم الشافعية واهل الحديث ولا يظهر لتخرج هذه الاقسام وتسميتها كل باسم وجبا لا عن من يرجح كبر
الرواية لكن ينبغي على هذا ان ليسوا كل ازا وسنده ولم يبلغ حد التواتر باسم خاص كما لا يخفى على صاحب الدراية والله اعلم بالصواب
وقال علم الخفية رحمه الله تعالى باليس بقبول اتر احوال مشهورنا القسمة عندهم مثله وجهه ان الخبر ان رواه جماعة لا يتوهم تراطوهم على
الكذب ثم ثم فتموا اتر والافان روى عن صحابي جماعة لا يتوهم تراطوهم على الكذب ثم ثم وتلفق الامة بالقبول فمشهور كما قال وهو
ما كان اما والاصل بان يروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم واحد اثنان وبالحمد بعد وغيره بالغ حد التواتر في
في القرن الثاني والثالث ومن بعدهم مع قبول الامة وان لم يكن كذلك فهو خبر الواحد وجعله شيخ الامام ابو بكر الجصاص الرازي
رحمه الله قسما من التواتر وتبعه بعضهم كما في مشهور البغدادى وابن فورك على ما في الحاشية فتبين العلم فتر اتر عنده من العلم
خبر واهل المشهور ونظروا استدلاله اذ اقل هذه الجماعات وتلفت بالقبول مما روى عنه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه
وبارك وسلم مجمعا عليه الاجماع مفيد للعلم وجوابه انه لا يلزم من نقل هذه الجماعات الاجماع بل يجوز ان لا يكون منهم مجتهد اصلا فقلنا
اجماعهم ثم التفتين بالتواتر في القرن الثاني في حثكم فانه لو كان رواية هذا العدد واجما ما فيكون بالتواتر في كل قرن مجمعا عليه فيكون
مقطوعا وما قيل ما لموسلم الاجماع اليه فلا يلزم ثبوت الخبر من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بل غاية ما يلزم ثبوته من
ذلك الراوى والصحة مجمعا عليه مقطوعا وكذلك تلتق الامة بالقبول ليس الا لضعف الامة عنده صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وتلقا
فليس لشيء فان تلتقى الامة ليس الامة ثبتت عندهم انه امر الله ورسوله فبعد تسليم ان هذا التلقا اجماع لا وجه للمنع فان الاجماع كله
في اثبات ما اجمع عليه وان كان اهل الاجماع ثمانية متائل وقد يتدل من قبله ان رواية هذا الحجم الفقير من القول مع كونهم ذوي الايد
الطولى في العلوم والمعارف يعني القطع بانه قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والجواب ان رواية هذا الحجم الفقير من القول انما
يدل على ان الراوى عنه عدل وروايته واجبة العمل لما كان يروى عنهم قول رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وبارك وسلم وتلقا
وقد تلتق القول بقبول جميع الجارح مع عدم قطعهم بكون مروياته قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فاما الامر الظن القوي بالقبول فانهم لا اتفاق من الكل على
ان جاعده لا يكفر انا عندهم ابي بكر وفاهرا ما عنده فلان قطعهم نظرية فقد دخل في جزا الاشكال وما قيل انه لا يفي على هذا ثمرة
اختلاف فقهاء ان الثمرة انه عند ما كان قطعا ليعارض الكتاب ونسخه جميع نسخ النسخ بخلاف الجواب كما سيظهر عن قريب بل قيل
جاءه ويحكم بخطاهه ويوجب انجر المشهور قطعا قويا كانه اليقين الذي لا مساس للشبهة والاحتمال الناشئين عن دليل فيه اصلا
وليس في هذا الظن عالم الظانته وهو الذي قد يعبر عنه باليقين فيما يقال بالخاص مفيد اليقين وهو العلم الذي لا يتكامل انخلا في انجاء

اشيا عن دليل بل لو كان احتمال كان غير معتبر بصرح به صدر الشريعة في تقديره مطلق الكتاب لانه قطعي مثل قطعية المطلق ومهنا بحث
 قاعدة علمها فان غاية ما لزوم من الشهادة قوة ثبوت من الراوي لا قوة ثبوت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وبارك وسلم فانها
 الاصل وهو لغيرنا الطعن وقبول الحكم الغفير انما هو بعدالة الراوي وحج لا ينفذ من المطابقة للواقع لان احتمال السهو والنسيان قائم بل احتمال
 الكذب واكثر من مرجوحا فان العدالة غير مقطوعة واذ لم ينفذ هذا الحكم الاطنا مثل ابن جبر انما هو حقيقة يجوز تغير المطلق المقطوع الثبوت
 وايد بان هذا لا يراو على السمع من الصحابي لنفسه وهو لا يراو به على الكتاب وتحقق المقام ان عدالة الصحابة مقطوعة لاسيما اصحاب البصرة
 وبغية الرضوان كيف لا وقد اثنى عليهم الله تعالى في مواضع غير عديدة من كتابه بين رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم فضائهم
 غير مرة والاصحاب قديما واكثر كانت مروية احاد لكن القدر المشترك متواترا واذ كان كذلك فلا احتمال للكذب بحج اصحابهم ان تركه صحبه
 النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم واختيار الله تعالى اياهم لتلك الصفة وبذل جهدهم في حفظ الدين بعيد النسيان بان حفظوا وميسلوا الى
 رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ما لم يسموا كل البعد ثم ان قلبي الاثمة بالقبول لا يجب عدم الاعتداد باحتمال النسيان فان التلقين
 بالقبول انما هو كونه قول رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولغيره فا احتمال النسيان ليس الا احتمال الجازي في اخص من غير قسمة فاذا
 روايته الصحابي المقطوع العدالة تحليل مع قلبي الاثمة ايا ما موجب لليقين بالمعنى العام مثل اليقين في دلالة الخاض فاذا اتوا اثرت منه في
 القرن الثاني والثالث اوردت القطع بانها مروية عن الصحابي الذي هذا شأنه وروايته مقطوعة بالمعنى العام فانما هو المشهور مقطوعة بالمعنى العام
 ثم مطلق الكتاب وان كان ثبوته مقطوعا بالمعنى الاخص لكونه متواترا الا ان دلالة على الاطلاق مقطوعة بالمعنى العام
 فيكون الاطلاق حكم الله تعالى به حكم الخبر المشهور بحكمه تعالى متساويا في المقطوعة العامة في خبره الباطل به في خبره التقيد في الاستبعاد
 او نسخ الاطلاق وكذا يجوز تخصيص عام الكتاب بنسخ بعض افراده بل هذا لا يجوز لنسخ المطلق راسا ولا نسخ جميع افراد العلم راسا بل بنسخ
 المشهور او لغيره منه الباطل المقطوع بالمعنى الاخص بالمقطوع بالمعنى العام هذا ما عند هذا العيد ولعل الحد يحدث بعد ذلك امر او المشهور
 في ابانته المطلب ان التقيد المطلق بيان من وجبه وبطلان من وجبه وكذا الخبر المشهور برونج بين المتواتر والاحاد وفيه عليه شيها
 فيجوز التقيد دون البطلان بالكلية ولا يخفى عليك انه لو كان بيانا فبيان تغير فهو البطلان له من كل وجه فلا صحة لهذا الا بالارجاع الى
 ما قلنا وقال بعضهم في ابانته المطلب ان روايته هذا الحكم الغفير الذين بلغوا مبلغ النبوة اثر الضم اليه شهادة رسول الله صلى الله عليه وآله
 وآله واصحابه وسلم بالصدق لغيره خير القرون قرني ثم الذين يليهم ثم الذين يليهم ثم الفتيحة الكذب لتوجب النبوة قوة نبوية فيبلغ مبلغ
 قوة الاطلاق الكتاب فيجوز البطلان بالتقيد وفيه نظر ظاهر فان بلونج الرواية من الصحابي حد التقيد انما هو موجب ثبوته منه قطعا
 ولا يلزم منه قوة النبوة على النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وشهادته وان الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وبذلك سلم للقرن الثاني
 انما هي بكثرة العدول فيهم ثم فسروا الكذب لعبدتهم وهو لا يجب قطعية عدالة كل راو او اما احتمال النسيان والسهو فقام كما كان في كل
 وما بحق لا يجاوزهما اقرناك سابقا كاتبة السجل قوله تعالى الزانية والزانية في قاجل واكلوا احدهما نانة جلدة قدرت لعبدتهم الاخصان حكم
 ما عطفه الاثمة بالقبول فيفتح القدر يرضح احمد وسحق ابن راهويه وابن ابي شيبة عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 الى بكرن الصدوق رضي الله عنه اني ما عثر من مالك لنبه صلى الله عليه وسلم وانا عنده فاعترف مرة فزده ثم جاز فاعترف عند ذلك
 فزده ثم جاز فاعترف عند الثالثة فزده فقامت له ان اعترف مرة الرابعة رحمتك قال فاعترف الرابعة فقالوا لا تعلم الاخير فامره فزده ثم

اشكال في الاما قبل واخبر شيئا من غير ما علم بالكلية شيئا طيبه من الآخرين فتدبر في الوسط مبلغ التواتر ثم ان كلهم طائون
 في مستقيمين فلم يوجب التواتر مثل هذا اخبار الشيعة النصارى الجليل امانة امير المؤمنين واما لا تجمع بين طائفتي ابن ابي طالب كرم الله وجهه ووجوه
 آل الكرام فان بعض شيئا طيبه من غير ما علم بالكلية شيئا طيبه من الآخرين حتى صار مستقولا
 فليس ثم ان شيئا طيبه من غير ما علم بالكلية شيئا طيبه من الآخرين حتى صار مستقولا
 بينه وبين البديهي الآخر الموجب لاحتمال كفاية ما لم يرد من شئهم التناقض في الجملة ولا التسليم ان العلوم لا يتفاوتة فانه قد يكون لبعض
 ففيعين لبعض لعدم ما حاطة الاطراف حقا او المصاحبة لبعض الوسط دون البعض نعم انما لا يتفاوتة بمعنى احتمال احدهما يقتضي دون الاخر
 ولزم من هنا من وجب بل التواتر الواحد نصف الاثنين لا يحتمل كل منهما يقتضي ولو سلم ان العلوم لا يتفاوتة جلا وحقا اصلا فالنفاضة منها
 لا انفس وبعده لا يكون احدهما جليا والاخر خفيا فتدبر بمسألة الجمهور على ان ذاك العلم الحاصل من التواتر ضروري غير متوقف على النظر حال
 بالعادة وقال الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره الى انه من القضايا قياسا متعامدا والنزاع معنوي ان اراد الجمهور ان قسم آخر من
 الضروري وهو يحصل بالعادة وان ارادوا بالضروري مطلقا ضروري فلا نزاع بحسب المعنى الظاهر فان لا يلق بالفتن او المشككين
 مطلقا الضرورية وهو امي ميل الامام حجة الاسلام قريبا الى الصواب لان الوسط مستحق الثبوت ولما لم يتوقف عليه صار الوسط معناه قال الشيخ
 والجمهورين كلاهما من المعقولة والامام امير المؤمنين من الشافعية انه نظري حاصل بالقلوب وتوقف المرتضى الرافضة والادبي الشافعية
 لنا على كونه ضروريا ولو فطر بالوكان العلم الحاصل بالتواتر نظريا لا تنظر الى توسط المتقدمين او اكثر ولا يحصل بدون المقدمات اصلا
 والعلم بالمقدمات المذكورة ليس كذلك فان العلم يحصل بمجرد وسواء الخبر عن جماعة من مدعيين من حيث يحصل العلم بل من لا يقدر على الكسب كالبصير
 قيل في هذا شيئا من ايمان الاعتقاد السامح ليعلم السامع الخبر يتقوى بتدريج فان السامع يحصل خبرا روي احاطة ضيق ثم اذا انتم الخبر
 واحد آخر يتقوى ذلك الظن ثم وثم الى ان يحصل العلم والقوة البشرية عاجزة عن ضبط ذلك البليغ في اسي وقت بلع هذا العلم والتواتر
 فاعلم العلم السامع اوله حاصل بالانكسار والذهن لم يحصل كيفية حصوله فلا يلزم له البداية اتمه اقول في الجواب اذا اخبر اجماع العظيم اليقين التواتر
 وبقية حصل العلم ببقية فلا تدريج هناك في الحصول ولا ترتيب في المقدمات قطعا والضرورة الغير المكذوبة شهادة بان المتواترات
 سواسية في حصول العلم فاذا ثبت تحقق العلم في بعض المتواترات بالبداهة ثبت في الكل فتأمل ولا يرد على ما قررنا ان حصول العلم
 ببقية من غير ترتيب في بعض الصور لا يلزم منه الحصول في الكل من غير ترتيب ولك ان تجيب الغير بان تقوى الاعتقاد بتدريج وقصور
 القوة البشرية عن حفظ وقت البلوغ وان سلم لكن لا يلزم منها ان لا يعلم كيفية الحصول بل يعلم بالضرورة ان العلم الحاصل ضروري
 وان لم يعلم وقت حصوله والغير منه يحصل بالبلاء والتبسيان الذين لم يقدر روى على الكسب فهم يستدل بان لو كان العلم السامع بالبداهة
 لظهر بالكلية ان الخلاف فيه مبتدأ باطلا بل يجوز وقوع الخلاف فيه كما في سائر النظريات والتالي باطل ويرد عليه انه يجوز ان يكون من النظريات
 الجلية اسي وحقه المقدمات التي لا تنظر في البداية التي الحق للصحة مقدمات الدليل بلا ريبه كالحسابيات والهندسيات التي لا يخالف فيها
 عاقل فالتامت غرض الاستدلال لو كان نظريا لم يكن الخلاف فيه سكا برة وحسابيات ليس لخلاف فيها سكا برة بل لصحة المقدمات لم يخالف قبل ان
 اردت بالمكابرة خلاف البداية فبطلان اللازم ممنوع بل لا يكون معصاة وان اردت انكار القطع فاللزام ممنوع فالتاثير الحسابيات
 الاثر مكابرة هذا المعنى فتدبر وحق ان غرض الاستدلال انه لو كان نظريا لاستفيد من انه خبر جارية بالغة حد التواتر وكما هو كذلك فهو حق ولا

ان

لا يمكن توطئهم على الكذب في كل طبقة لا يلزم منه كونهم عالمين به من نظام خبرا فاشتمت الاستناد الى الحسن من جهة فانهم اذا خبروا بخبر باهم سموا
 به لزوم علمهم قطعا قامت المراد بالاستناد الى الحسن ان يكون الخبر في الحسنة لا انهم خبروا باهم حسنة فلا اعتدائهم في حواشي ميراثان لو كان
 اشتراط الملزوم مغنيا عن اشتراط اللازم كما قال ابن الحاجب اعني اشتراط الاول وهو يبلغ الخبر من عدة ائمة متفقين توطئهم على الكذب عن غير
 كونهم كذلك في كل طبقة والاستناد الى الحسن لانه اذا بلغ عدد الخبرين حد يمنع العقل والاتفاق على الكذب لا يكون ذلك الا في الحسنة فان الخطأ
 لا يمنع فيه الاتفاق على الكذب ويلزم استواء الوسط والطرفين والاجازة للاتفاق لكن اشتراط الملزوم عن اللازم ثابت فيما يلزم من توطئهم
 اشتراط الاخيرين او يقال ان اعتناء اشتراط الاول من الاخيرين باطل فيما يلزم لان اشتراط الملزوم عن اشتراط اللازم من غير فيحتاج
 الى الاخير والكان الاول مستلزما لاية فعله الاول ايراد على الخبرين مثل ايراد ابن الحاجب وعلى الثاني جواب عن ايراد ابن الحاجب في
 لا يلزم منه الكلام كذا كان بل المراد من الشرط الاول وجود البليغ في الخبر المذكور في طبقة من طبقات واما وجودها البليغ في جميع الطبقات
 فهو الشرط الثالث ولا شك في عدم لزوم هذا من الاول والمراد بمنع العقل التوطئ على الكذب بسببه لوجود سائر الشرط ليعني ان المراد
 منع اجتماع العدد من جهة الكثرة ولو كان يحصل هذا المنع لكان تحقق شرط اخر من شرط الاستماع الى منع التوطئ الى عدد ازيد منه وليس المراد
 التوطئ في الحال حتى يرد عليه ان ذلك متضمن لسائر الشرط فهو ملزوم خارج ظهر ان الاول ليس ملزوم الاخيرين بهذا ينبغي ان يعلم هذا
 المقام ثم اختلف في اقل العدد المشروط في التوطئ فقليل اربعة قياسا على شهرة الزنا فانه امر عظيم وقد امرنا في الدرك بالشبهات ولا شك
 ان غير المتعاطر مما فيه شبهة فعلم ان الاربعية مفيدة للقطع وقيل في ذلك العدد خمسة قياسا على اللعان فانه خمس شهادات واذا قيل خیار
 رجل خمسة مرة واذا قيل اثنين فاختار خمسة رجال بالطريق الاول وقطع القاضي الباقلاني في الاربعية اذ لو انا خبر الاربعة لكانت
 كتحقيق شهرة الزنا الى التزكية لان العدالة غير معتبرة في التوطئ فبما نال به عليه ورواياتنا ان التزكية في الشهادة امر عظيم
 لا يحصل اليقين الا ترى ان سبعين الفاشهره بالزنا لم يجب التزكية اليها ولذا لا يحصل اليقين لاعتبار شهرة ولم يجب الحد لحدود المحدثين
 على الله عليه وعلى آله واصحابه تلك المرأة وقال لو رجعت من غير شهرة لم رجعت من غير شهرة لاعتبار الشهرة من دليل عدم فائدة
 الاربعية الزنا وما لا يلزم منه عدم الفائدة في صورته اخرى قال وذلك اسي وذل ان القاضي بنيا على ما قاله هو واتفق ابو الحسن من
 المستلز ان كل عدد انا وعلمنا لواءه لشخص فمثل اسي مثل هذا العدد وكيفية العلم بغير تلك الواقعة لشخص اخر فلو كان الاربعية مفيدة للعلم في
 الواقعة لافادة الزنا فلا يحتاج الى التزكية وفيما فيه فانه باطل بالضرورة وكيف والافادة مختلفة باختلاف نفعه والخبر في ذلك
 وربما يؤول بان كل عدد انا وعلمنا لواءه لواقعة فمثلت هذا العدد في الاحوال العارضة لهم ليعيد العلم بمثل تلك الواقعة في الامور العارضة
 لها وعلى هذا لا يفي في دفع الايراد فانه لما كان مشاهدة الزنا ليعيد في العادة لكونه في مكان حال لم ليعيد الاربعية ويجوز ان
 يفي في غير ما ليسهل المشاهدة فتدبر وترد القاضي في خمسة ولم يقلع بالتفاهة ويرد عليه ان وجوب التزكية مشترك بين الاربعة
 والخمسة فاما شهرة الزنا فيجب ان لا يفي العلم بغيره بل يجب ان لا يحقق التوطئ لانه في كل عدد ليعيد بالزنا وجب كسبهم
 الا ان يقول القاضي خال كونه قارفا بين صورتين كل خمسة حدا فقة قد يفي العلم بما خبرنا ولم ليعيد العلم في الزنا علم ان يعلم
 لدوا اسي من شأنه ان يكذب لكن غير معلوم باليقين لان فاهم كذا وبما في الاخبار حتى يقال كذب واحد ليستلزم كذب الكل لان كلامهم
 واحد فالتزكية لعلم صدق الباقي وهو النصاب فلم يلزم منه ان اشياء خمسة الشهادة فقه غير مبررة بل ليقه الاحتمال كما كان بخلاف الاربعة

الخبر

وقرب الوقوف اعتبارا فانه اذا كان الواقعة قريبا من العقل نسب الى التقديرين فكل اقل يمكن من الاقل فلا يتيسر التعديروا كان في نفس الامر
معيروا وكيف والاعداد متناهيته في الغلة الى الاثنين فان انا ومعه في واقعة فهو الاقل والا فان انا وثلاثة فهو الاقل وهكذا وانما الكلام في
معرفة السجدة ولا يتصور تماثل حق التماثل فتعرف ان هذا جواب بتغير الدليل فلا يتجه عليه ان مقتضوهما حسب الجواب شيئا الكلام على الدليل المشهور بالكل
اصل المدة حتى يتوجه اليه اثباته بهذا القول فاقوم وقد شرط قوما ومنهم الامام في الاسلام رحمه الله تعالى العدالة والاسلام ليلا يرد اخبار
النصارى فيقبل المسيح عيسى ابن مريم عليه وعلى نبينا وآله اسلام فانه اجواب بان لم يثبت الاسلام وجبنا فادع اخبارهم بها العلم وهو باطل فعلا
والجواب منع الاستدلال في طبقات المحبرين بل انما قتل عدة من الرويال الغير العارفين بعيسى رجلا قد التفت عليه شبهة عيسى كما قال الله تعالى
وما قتله وما صلبه ولكن شبه لهم ثم القوا جبده فلكا القتل على الصليب ثم اجبروا الجدة فلكا انهم قتله عيسى وصابوه وشكوا فيه الضم حتى
قال بعضهم لعينا ان قتلنا فامين صاحبنا فلكا الرجل وان قتلنا فلكا الرجل فامين عيسى فلو اتوا تر منها فلما ابراهيم ايدى عدم اشتراط الاسلام
والعدالة ليقولوا لو اجابوا لسلطنة لضم الثقاف والطائنين لمهملتين بنينا لوان ساكنة والاول منها مضموم والثاني مسكوكا ولعلنا
ساكنة ثم النون المكسورة ثم ياء مشددة بلدة بالروم واسلطنة وكان سكانها كفارا لم يفتح على وجه اثم وسيفتيها الامام محمد المهدى الموعود
وكان اخره معارضة ولعبت سيرة فيهم البوايون بالانصارى ومات هو رضي الله عنه في الطريق كذا في جامع الاصول فيقول ملكهم حصل العلم
بلا ريب فعلم ان العدالة غير مشروطة وكذا الاسلام لغم ذلك اسي العدالة والاسلام وجب في تفصيل العدم والموجب للعلم ومؤكد لعدم
القول بطل على الكذب واما المشروطية فكلا ومن مذهبنا اسي من اجل ان التواتر مفيد للعلم والكان الخبر من غير عدول قالوا ان التواتر
ليس من بياض علم الاسناد بل التواتر كالمشاهدة في افادة العلم من خبر كان ثلاثيات البخاري سابعيات لنا لان صحيحه متواتر منه وان
سمعت من البخاري فلم يزد الا واسطة وحده وهي نفسه فتدبروا علم ان عبارات الامام في الاسلام رحمه الله تعالى بهذا الخبر المتداول
كما لعان المسجون منه عليه السلام وذلك لانه يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهمهم تواترهم على الكذب كثرتهم وعدالتهم وتبائن اماكنهم و
يدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واسطة وذلك مثل نقل القرآن والصلوة الخمس وعدو الركعات ومقادير الزكاة
واما شبه ذلك انتهى ولو جزم ذلك اشتراط عدم احصاء الرواة وعدالتهم وتبائن اماكنهم ووجه كلامه بانه لم يأت هذه الشروط الا اذا تباين
التواتر المتحقق فيما ذكر من هذا القبيل فوقع للشغب فانه لم ينكره احد من يعقله لاعتداده واما الاستدلال بوجه اخبار النصارى كما ذكره
المصنف فليس له حين ولا اثر في كلامه الشريف كيف وقد قال به نفسه ان اخبارهم موعودا الى الاحاد وليس له كآخرة فاقوم واشترط الشيعة عليهم
الله تعالى في التواتر المعصوم فيهم اسي الرواة وبنهاية فانه اذا كان روى المعصوم فروايتة وحده ليعيد اليقين ولا حاجة الى التواتر والاعتماد
منهم لما لظن ان هذا الشرط مكابرة بوقوع العلم ببدونه اختار سبيل التكذيب والجحود وقال بهذا النقل تمة عليهم كيف لا وانهم لا يقبلون تحريف الروايات
فيجب ان يكون الاخبار المنقولة من الامام الثاني عشر والاحادي عشر كلها متواترة عندهم والعصمة قد انحصرت في اربعة عشر على زعمهم
فلما كان التواتر مشروطا باخبار المعصوم لما كان هذه الاخبار عندهم حجة وانما لا يذهب عليك ان ناقلي هذا المذهب ثقات لا يتاني الكاره
وبهذا العبد عظم الله له راي في بعض كتبهم سمع عن بعض من يتبعونه انهم انكروا بعض المقررة لعدم روايتها المعصوم كما قالوا في قوله تعالى
فانزل الله سكينته عليه ان الصحيح فانزل الله سكينته على رسوله قالوا مع كونه متواترا لم يقبلوه لعدم روايتها المعصوم على زعمهم والثاني
نسبوا الى الامام زين العابدين على ابن الحسين عليه وآله الكرام الرضوان وقبلوه مع كونه من الاحاد ونقل في مجمع عن بعض شيوخهم

ويل للعقاب من النار مداه اثنا عشر صحابيا مقطوعا عدا لعمهم اكثرهم من اصحاب بعية الرضوان رضي الله تعالى عنهم وقد تقدم لوترا
 لا اوزر ما تركناه صدق ولعل تاويل قوله انه سبالفة في القلعة وقيل حديث انزل القرآن على سبعة احرف متواتر رواه عثرون من الاصحاب
 مع كونهم عدد لا قطعاً في تفسير سبعة احرف اختلاف مذكور في موضعه وقال ابن الجوزي ثبت احاديث النظر الى الله تعالى في الآخرة وحيث
 غسل الرجلين في الوضوء رواه اربعة عشر كباين في فتح القدير وغيره وحديث عذاب القبر رواية كثيرة في الغاية وحديث المسح
 على الخفين ولم يردوا حصصه فان احدا والركعات وقاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الى بدر واحد وسائر الغزوات
 والاذان والاقامة والجماعة وفصائل الخلفاء الراشدين وفصل اصحاب البدر لعموم متواترة من غير ريبه وسجى الشار الله تعالى
 حديث لن يجتمع امتي على الضلال بمعناه متواتر وكذا احاديث المحوض والمغفرة والشفاعة وغيره فانهم والله اعلم بالصواب
فصل في اخبار الالف ومسلحه الاكثر من اهل الاصول ومنهم الائمة الثمثة على ان خبر الواحد ان لم يكن هذا الواحد المعتبر
 بما لا يفيده العلم مطلقا سواد احق بالقرآن اولاد قبل فيجب له الواحد الغير المضمون بالقرينة زائدة كانت او لازمة وتقليد ابن ابي حنبل
 بالزائد مما لا وجه له فانه لو كان مقصوده ان القرينة اللازمة لا يحصل معها العلم فلا يساعده عليه وهو وان اراد النزاع فيه واما اللازمة فلا نزاع
 فيها وهذا النص كما ترى العلم الا ان يقال لتقليد بها لاجراء غير المضموم وقيل خبر الواحد العدل فيفيد العلم مطلقا محفوفا بالقرآن اولاد فغن الامام
 هذا الحكم مفرد فيكون كلما اخبر العدل حصل العلم ونه البعد عن مثله فانه مكابرة ظاهرة قال الامام فخر الاسلام وادعوى علم اليقين فباعل
 بلا شبهة لان البيان يرد من قبل انما قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فمما اولى وهذا لان خبر الواحد محتمل لاحالة ولا يقين مع الاحتمال
 ومن انكر هذا فقد اسف نفسه داخل عقله وقيل لا يبر هذا الحكم بل قد يفسد في بعض الصور كرامته من الله تعالى وهو فاسد ايضا لانه محكوم
 لنا كما قول لا يفيد خبر المحفوف بالقرآن والافقولي ان ولت القرينة على تحقق مضمون الخبر قطعاً كالعلم بخجل الخجل ومعل الوجه الى صليين
 من مشاهدة الخمرة والعفوة فالعلم بها اسمى بالقرينة دون الخبر وان ولت القرينة عليه ظنا والخبر على تحقق مضمونه نفسه ايضا يدل ظنا لمن يتر
 الحاصل احدى بما بالقرينة والآخر بالخبر لا يلزم العلم ضرورة وانما تغير من الخبر الغير المحفوف لكون المدعى فيه جلياً غنيا عن البيان وفيه ما فيه اشارة
 الى انه يمكن ان يقال العلم بالقرآن بشء والخبر فيحصل العلم بالمجموع وفيه ما فيه كذا في الحاشية ووجه ضعف فيه ان هذا التامير ولو كان غرض
 المستدل ان يكون احدهما لا يفيد العلم فالعلم هنا لكان استدلالا استدل به بما حصل العلم اعلم عدم حصول العلم من الظنين بقية فانهم ثم لك
 ان تقول على اصل الاستدلال انه لعل القرينة انما يفيد صدق الخبر وحالة كذب في هذه الاحمال كما انه يدل القرينة على صدق اليقين المضموم وانما
 لا اختلف على تحقق مضمون الخبر حتى يكون به بنفسه كافيته من غير حاجة الى الخبر فاذا دل القرينة على صدق الخبر وقد خبر بنفسه حصل العلم
 بسبل هذا الخبر وقاما فانك قلت فلماذا من اختيار احد الشقين قلت اخترت ان القرينة لا تدل على تحقق مضمون الخبر قطعاً لكن لا يلزم ان يدل
 على بل لا يدل عليه وانما يدل قطعاً على صدق الخبر فانهم وقد يقال ان افادت ظنين للقطع انما هو على تقدير ان يكون الافادت على طريق
 الكسب اما اذا كان على وجه الضرورة فلا بل يجوز ان يحصل باحاطة ظنين ثم يتقوى هذا الظن بظن آخر حتى يعا الذهن لقبول اليقين كما يكون
 في التواتر بعينه فتأمل ثم انه لا يربا المنصف ان وجود قرينة دالة على صدق الخبر قطعاً ما يحبه الضرورة الغير المكذوبة وكذا ليس الافادت
 منها ضرورة اصلها لو كان ضرورة لكان في خفاء البتة ومن الاوليات انه لا يزل انخفا بحيث يفصل الى الخبر من الظنين وذلك
 ظاهر لمن له ادنى انصاف وان لم يقع للجادل قتال واستدل في مشهور لو افاد خبر الواحد العلم لا دعى الى التناقض اذا خبر عدلان

او لو افادوا لا يلزم ولا يلزم بعضه دون بعض تحكم ولو لم يردوا فادعوا ان المتناقضات العلم ايضا يلزم تحقيق مذهبهما وهو انهما نفس وجوبهما
 ان يرفع ما في الحاشية انه لا يستعمل على غير الطارئين فان لم يلزم اخبار العدلين بالخبرين المتناقضين وان جاز عقلا لكن يكون مستلزما عارضا
 قال وقد اكسب اخبار العدلين بمقتضى اثنين جازيل واقع كما لا يخفى على المستقر في صحاح ولسنن والسننيد وقد يقال لو تم هذا
 دليل على عدم افادة خبر الواحد الظن والالزام في بابه احوال الشك بمقتضى اثنين وهو ايضا باطل واصل ان العلم لعامة مشروط بعدم وجوب العلم
 ومهنا قد وجد المعارضة بين الخبرين وكذا ان القول في الجواب ان العلم بالخبرين بالشيء الواقعي اقل من افاد خبر الواحد العلم لما
 وقوع الخبر الا حيث الحكمي عنه واقع واذا العلم به بطر به والالزام الحكم لم يلزم وقوع اخبارا صلا لا يجده تحقق الحكم عنه في الواقع
 فاذا وجد لاخبار بالمتناقضين يلزم تحققهما في الواقع وهذا بخلاف الظن اذ لا يجب فيه تحقق الحكم عنه في الواقع
 بل ربما يكون كانهما الخبر انما افادوا الظن فاذا جاز خبر اخر مرفوع من الظن والما في العلم فانه صحيح ان قطع الخبر كافي للظن
 لكن ان قطع ما في الواقع غير صحيح باخبار واحد اذ لا خبر لا يلزم الواقع فيلزم المتناقضين وهذا ظاهر جدا فليكن هناك خلاف
 في المشهور ايضا وانما خبر الواحد العلم بوجوب تحقيقه في الحالت للخبر بالاحتياط ولا نحتاج اجتماع خلافه لئلا يكون خطا وهو خلاف الاباح فان لم يلزم
 اذ لا يقتضي بخلاف الخبر الواحد بالاحتياط في انه قضى الله في خلافه انما لا بد من ان مقتضى قضاؤه اصيله قد يقال ان التحطية انما يلزم
 لو كان يعلم باخبار الواحد ضروريا وليس كذلك بل القاطن يعلم بتقديره بالنظرية فاخطا في الخاتمة وجوابه ان خلاف القطع وان كان القطع بغير العلم
 بخلاف الواقع قطعاً وهو اعظم في حق افادة القطع يلزم كونه خطا بخلاف الواقع وان الحكم به حكم ما علم قطعاً انه خلاف حكم الله فيفسخ لان باذ البعد
 الحق الاضطرار مع انه لا يفيج اجماعا وجيب عن الاول بان المحفوف بالقرائن يستعمل وقوع عارضة في المتناقضين فلا يلزم التناقض الا على تقدير
 تيسر ما هو فلو استعمله وانما غير المحفوف فمن محسوس في مادم الافادات وتحققته في المتناقضين وجيب عن الثاني باننا انما يلزم التحطية لو وقع
 خبر المحفوف في الشرعيات ولم يقع في الشرعيات ولو وقع في شرعيات وتقرر اخطاها في الحالت ونسختها القضا ليس بمتم الدليل في غير المحفوف ونسختها
 فيه فانهم القائلون بقطعية المحفوف قالوا لو اخرجنا موت ولده واذا قد كان في الترتيب مع صريح واما ما كرم ونحوه باقطعية التهمة فان انما
 المحفوف اليقين قلنا العلم احوال منه بالقرائن المذكورة لا بالخبر ولو فرضنا اتفاق الخبر من البين بيننا العلم على ما كان وجيب باننا لو لا الخبر يجوزنا
 ميت شخص آخر فان القرائن المذكورة انما دلت على موت احد من اقارب الملك واجبة واما خصوص الولد فبالعلم الام الاخبار كذا في التفسير
 اقول لو لم يرتفع هذا الجواز ميت شخص آخر بالقرائن فارتفع ما يخبرنا حال انه محتمل الصدق والكذب محتمل نظر بل لا يرتفع بالجبر اصلا
 فانه من البين انه لا يرتفع احتمال النقيض بما يحتمل الكذب البتة وقد يقال انه لو علم بشدة الولد بخصومه على التبرع بخرقة وغيره ثم وجد
 هذه الاحوال من الضراخ وتمسك احرم فاعلم بالقرائن ولا دخل فيه الخبر اصلا كما في حصة الخجل واما لو علم اشرف اصدقين الاقارب ثم وجد هذه
 الاحوال فلما يتبين بذه القرائن الاموات احد من الاقارب بالخبر يتبين موت الولد ولا يلزم به عليك انه اذا لم ينف القرائن موت الولد
 بخصومه فالأخبار الذي يستعمل الكذب للبين موت الولد فانهم والقول لنفس ان القرائن انما كانت قرائن ثبوت مضمون خبر كما في المثال
 المضيرون في كانت قاطبة فيحصل العلم بها ويؤيد الخبر وانما كانت غير قاطبة لمعنا سبق احتمال عدم ثبوت مضمون الخبر والاضراب ايضا محتمل عدم
 ثبوت مضمونه فلما يرتفع هذا الاحتمال من البين فلا قطع وانما كانت القرائن مسترارة صدق الخبر فان كانت دالة عليه قطعاً فاذا اخرج مع وجود
 تلك القرائن حصل القطع للصدق بالخبر بتحقيق مضمونه قلنا لكن الكلام في تحقق هذا القرائن في غير المعصوم من الجنب واصل الاجماع فانه لم يرد

الخبر

وليس على تحققها في مادة من المواد فلا بد من اثبات تحققها ووجه خلو القضاة وكذا ينبغي ان نفهم هذا المقام ثم انه بما يجب عن دليلهم بان غاية ما لزم منه ثبوت الحزم واما كونه علما فلا يجوز عدم مطالعة الخبر وكون الحزم جلالا لم يكن الا لترسه انه لو اخبر الملك بعد اخبر بانه لم يمت وانما اشتبه الحال نال الحزم بالموت كذا في الحاشية فتأمل فيه الطار وون القطع قالوا يجب العمل اي الحزم الواحد العدل اجابا فلو لم يكن مفيدا للعلم لما وجب العمل به بل حرم كيف وقد قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وهو من عن ابلع ما ليس علم وقال تعالى ان يتبعون الا الظن وهو من عن ابلع ما ليس العلم في الحزم فقلنا اولها ليس المتبع في العمل بحزم الواحد الظن الحاصل به حتى يكون منبها عنه بل المتبع هناك الاجماع الدال على العمل به وهو قاطع فلا يلزم العمل بالظن المحض كذا في المختصر وتبعه بعض شراح اصول الامام فخر الاسلام قدس سره اقول الظاهر انه اجماع على العمل به اسي الخبر فيكون العمل بالظن لا انه عمل بالاجماع حتى يكون العمل بالقاطع بدليل العمل به في حيوة عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ولا اجماع هناك فالاجماع دليل على العمل بالخبر فلو لم يكن مفيدا للعلم لزم الاجماع على ذلك النفس القاطع وقلنا ثانيا تحريم العمل بالظن المدلول عليه بالكبريتين مخصوص باصول الدين فان الظن واجب للاعتناء بالعليات بالذات لا بالثبوت الا ترى انه يجب العمل بنظام الكتاب مع كونه مضمونا وقلنا ثالثا كما اقول لو تم ما ذكرتم لزال على سلطان الراي او افاد العلم لان الراي مطلقون فيحرم اتباعه للكبريتين او يقول الراي واجب العمل اجماعا فلو لم يفيد العلم فلم يزم اتباع الظن وهو منبها بالكبريتين وقلنا رابعا لا يلزم تحريم العمل بالظن والكبريتان لانه لا ان عليه اصلا الا الا وفي فلهذا خطاب للرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولا يلزم منه حرمة اتباعه كونه قادرا على تحصيل اليقين بالانتظار الى الوحي المحرمة لنا مع عدم قدرتنا والفيضا تمل ان يراو بالعلم مطلق التقدير في الشاغل للظن فان الملاقاة العلم عليه شامخ والفيضا يجوز ان يراو ما ليس علم ما يكون خلافا معلوما وكذا الجواب لو استدلل بقوله تعالى لا تخطوا بالنبوة عليه الصلوة والسلام وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الكرام فلهذا في ما ليس لك به علم واما الثانية فلان الذم فيها ليس لاتباع الظن بل لانها خارجة عن اتباع الظن فممنوع انما يحرم الا للظن ولا شك انه مذموم لان فيه ترك ما هو معلوم قطعا فانهم منع ابن الصلاح وطائفة من المتأخرين باهل الحديث زعموا ان رواية الشيخين محمد بن اسمعيل البخاري وسلم بن ابي حنيفة في هذا العلم المنع للاجماع على ان التبيين في حرة على غيرهما وتلقوا الامتة بقبولهما والاجماع قطعه وهذا ثبت فان من راجع الى وجهه انه يعلم بالضرورة ان محجوزا واثباتا لا يجب اليقين البتة وقد روى فيها اخبار متناقضة فلو افادوا واثباتا لزم تحقق النقص في الواقع وهذا هو ما ذهب اليه ابن الصلاح واتباعه بخلاف ما قاله الجمهور من القدماء والمحدثين لان اتفاق الاجماع على المنع على غيرهما من برويات ثقات آخرين ممنوع والاجماع على منعهما في نفسها لا يفيد ولان جلاله شأنه وتلقى الامتة بكتابهما لوسلم لا يستلزم ذلك القطع العلم فان القدرة على التعلق بين الامتة ليس الا ان جالي مروياتها جامعة لا شروط الائمة اشترطوا الجمهور لقبول روايتهم ونحو الا يفيد الا للظن واما ان مروياتها متجانسة بنبوة عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا اجماع عليه اصلا كيف والاجماع على صحة جميع ما في كتابهما لان رواياتهم قد روي عن غيرهم من اهل البدع وقبول رواية اهل البدع مختلف فيه فاين الاجماع على صحة مرويات القدرة غايته ما يلزم ان احادها فيهما الصحيح الصحيح يعني انها شتمت على الشرع والمعتبر عند الجمهور على الكمال ونحو الا يفيد الا للظن القوي هذا هو الحق المتبع ونعم ما قال الشيخ ابن العمام ان قولهم بتقديم مروياتها على مرويات الامتة الآخرين قول لا يعتد به ولا يقصد به بل هو من حكمائهم الفسقة كيف لا وان الاممية بين تقار هذه الرواة وقبولهم واذا كان رواية غيرهم ماولين ضابطين فماذا غيرهما على السواء ولا يسئل الحكم من غيرها على غيرها الا الحكم لا يفتت اليه فافهم

في اعتادات وعلماون باوريهون عن اسيات ليحقيقوا معنا واما الصوفية فتا فهم خيار الائمة بخاصة مثل هذا التفتيح كيف وهم لا يجوزون الانفراد
على احد وان كان الموضع موضع ترفض وجعل سعيهم الاثنا بالخرائيم وهم في الاكثر لئلا يجلون بفتح أنفسهم ولا يفتحون غيرهم ففصل حتى لا يجدوا سبيلا
انفسهم فكيف يثبتون على اهل الكذب على سيد البشر صلوة الله عليه وسلّم وآله واصحابه لئلا يثبتوا باطله بقبولته وفي ذلك الموضع كما وقع عن علي بن عبيدة
نوح ابن مريم انه وقع احاديث في فتا كل سورة سورة الجن وان ان قرء سورة كذا فله كذا وروى عن حكيم بن عمار عن ابن عباس ومارة يروى من
ابي ابن كعب وسه الا حاديث التي نقلت في تفسير البغيا وروى عن حكيم بن مهران عن ابن عباس قال لما رأت اشتغال الناس
بفقه ابي بن عبيدة ومغازي محمد بن يحيى واعرضوا عن حفظ القرآن فصحت هذه الاحاديث حسبه فشدت قالي وهو ابي هذا الراي خطا باطل لان
الكذب مفسد على رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من الكفاي من اهل البيت من اشد ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
من كذب على محمد فليتبوا مقعدي من النار والفقهاء على تحريم رواية الموضوع من ابي بيت وهو الذي يكون في اسنادها كاذب ولا يابروا
عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من حديث عن كذا بيت يروى على البناء للفعول اسي نيلين انه كذب فهو اهل الكاذبين راجع مسلم مستحله
انما الخبر بحقيقة عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من كذا بيت يروى على البناء للفعول اسي نيلين انه كذب فهو اهل الكاذبين راجع مسلم مستحله
الا انقطع بصحة كذا ظن لاحتمال انه ما سمع الخبر او ما فهم وما علم صدقه ولا كذبه لكونه دينويا او رايي تافيرا لا كذا الى وقت
الحاجة او رايي عدم افادته اسي افادة الاثبات لكون الخبر متعنا ومع جواز هذه الاحتمالات لا قطع وما قبل انه لا قطع بجواز ان كذا به عدم الاخبار
لكونه صغيرة وسببها مائة على الانبياء فردا المفضل قوله واما تجوز وصغيرة فبعبارة خلاف العادة قطع بل لا يكاد يصح فان المصنف قد
قارن بين سائرهم من جهة الصغيرة عن الانبياء وبرأة فتا نعم عنه قطع خلاف العادة كما ان تجوز السكوت على خلاف العادة بعبارة مسلمة اذا خبر
بحضرت خلق كثير فاسكوا عن كذا بعبارة نيلين صدقه لان سكوت جماعة عن شكك ما يثبت الكذب بخلاف سببهم بعبارة البعد وان لم يكن خبر
غير خبر به بل يكون من حيث لو كان عليه الجماعة ولا على السكوت من بواعث الاثبات بل بعبارة ابن الحارث ان سكوتهم بعد خبر عن خبر
فيصير القطع بصدق الخبر بالعادة فان العادة تجعل كذب هذا الخبر وهذا الظاهر جدا وهذا هو السكوت في مثالا قال المير المومنين عن عيسى بن ميمون
الصدق الاكبر قد قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في امر الدنيا فخرت امر الدنيا ما بحضرت جم غفيرة قد شاركوه في سبب العلم وكان اتعاهم
لتعين الخليفة واحوالهم كانت شاهدة بانه لو كان فيه نحو من الربية لما سكتنا فاذا القطع بانه قد روى رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وعلى آله
وسلم في امر ديني لكن من لم يجعل للنور انما له من نور الله اذا اجتمع على حكمه لياقن خبره يدل على الصدق اسي بصدق فلكل الخبر قطعاً عند
الامام الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله تعالى وابي ماشم والبصري كلاهما من المعتزلة قالوا في الاستدلال بالآي والامام يدل على الصدق
قطعاً احتمال الاجماع الخطا وواعلم ان الخبر الموافق للاجماع على نحو من احد ما ان يكون ذلك الخبر سندا للاجماع والاخران لا يكونان
والظاهر ان دعوى الكرخي في الاول من فوجه الملازمة انه لا احتمال للخطا ولا احتمال للطلان دليل حكم الاجماع فيكون الاجماع
على خطا وروى عنه اجماع القطع غيرهم لانه اسي الاجماع ليعيد القطع بحقيقة الحكم المجمع عليه ولا يستلزم من ذلك القطع بصدق اجماع بل يجوز ان
لا يكون الحديث سمرغا من الرسول ويكون حكمه بطلاناً واعلم انه كان ممنوعاً في الخبر الذي هو سندا للاجماع فليس في الاجماع حكم بالاستدلال
يوجب الاجماع على ان الخبر صالح للاحتجاج فيجب كونه حجة مطابق لنفس الامر قطعاً وانما ليس الا قول صاحب الشرع فاذا كان كونه قولاً
لا قطع واستدلال اهل الاجماع بسبيل لهم وبسبيلهم لا يكون كذا وبطلان نفسه نفس الامر فالحكم وخبرهما حكما اجماعيان مقطوعان

ولا يرد عليه ان اهل الاجماع انما استدلوا بالصحة فيكون اجتهادهم مقطوعة دون السماع فلا يلزم القطع به على ان ضمن السماع لا بد منه والا
لم يكن حجة فاذا ظن الكل السماع صحاح السماع مجمل على مقتضى وكذا لا يرد عليه انه يحتمل قول ابن الصلاح بطلان روايات الشيخان للاجماع على الصحة
لان الاجماع هناك ممنوع كما مر مشروفاً فانه من مقتضى خبر العلما دعي الخبر الذي رواه احد بحضرة العلما دامين كتحية بوادى العلم
دعي الصبح البعض بوادى الاخرين لانه اجماع على القول لان الاجماع قبول له وكذا لا يرد على بطلان الادلة وهو ضعيف لان السائل
يجوز ان يكون على التنزيل مسلكه بعض الزيدية قالوا لبقاء النقل مع توفرا لدواعي على البطالة يدل على الظن بجمعة وليس كذلك لان عدم
تأثير الدواعي في بطلان الباطل لا يقتضي بطلان جمعة فتدلل على القطع كيف بل ربما كان ضد الشيء مستقراً مع توفرا لدواعي على بطلان ذلك
الشيء ولا يميل كاستدلال المشركين مسلكه اذا انفرد واحد بما توفرا لدواعي اليه اي اذا انفرد واحد بما توفرا لدواعي الى بطله لو كان دفي سبب العلم
مشارك خلق كثير لو كان كونهم مشايخ من يقطع بكذبه وعامل المسئلة براءة الفرع فيكون العلم خلق كثير فذلك الخبر لم يرد من ذلك فخلق احد اصلاً او روى
واحد ولم يرد من رواه فيقطع بكذبه هذا الخبر لا سيما اذا دعي الخبر مشاركة لكل او لاكثر في العلم به فالتفت يلزم كذب الصحابي العليا فبالله
لان كذب الخبر يستلزم كذب الخبر ثلث لروم هذا الامر القطع انما يقع من الصحابة الاخير وهذا النمط وهو ممنوع وعليك بالاستقرار او اجاب
العلم بان يحيل على السوء والنسيان او على طوبى كجملته على العذر الصحيح ان كان ولا فيلزم كذب الخبر وحكم لعدالة الصحابي منطوق معتبر بالموجد
ودليل عدمه لا يحسن احكاماً قوله الاخير من الذين والاكتفاء بالتحليل على السوء شبهة فان عدالة الاكثرين تنطبعة كيف وقد شهد الله تعالى
لعدالة الصحابة ببيعة الرضوان رضي الله تعالى عنهم ورسول الله صلى الله عليه وسلم على آله واهل بيته وسلم لعدالة من لا يحصى كما لا يخفى خلافاً
لشيعة الشيعة زاعمين انفس السجدة على امامته امير المؤمنين على عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم على آله واهل بيته وسلم قالوا ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم آله واهل بيته وسلم ائمة الخلفاء في حرمهم من المراجعة من حجة الوداع بحضرة ثم غيرة ازيد من مائة الف ثم كتموا بعد ذلك وبأئمة امير المؤمنين
ابا بكر السديين الاكبر فانظر الى سفاهتهم وحقائقهم كيف ساء لهم ان يقولوا مثل هذه المخرجات فانه لما جاز كتمان هذه الجماعة فقد اجازوا
طوائفهم من الكذب فيما هو اسم بل عند هؤلاء السجدة كتمان ما هو جزء الايمان وما يورث الى الامور فظلمة شنيعة فانه اذا كان قد جازوا
حارة القرآن كتمانهم كتمانهم لبقوات على يسيرة الكذب كتمانهم كتمانهم من ابن وصل اليهم هذه الخبر ان نسبوا الى امير المؤمنين على
كرم الله وجهه فوجوه واحد غير متبول عندهم مع ان الكذب يجوز عندهم بقتلة فيجوز ان يكون هذا من هذا القبيل كما انهم قالوا ان الكار
عن تسليم رسول الله صلى الله عليه وسلم آله واهل بيته وسلم انما كانت زنا ما كان آفة كذب بالعرض وان شئتوا بالجمعة فمن اين ثبوت العصمة لا
القرآن والاحادِيث كلها صارت غير متواترة على اقلهم كما سدد فلم يجز في ايديهم الا الدعاء وما ولا اجماعاً اشد من هذا وهم كاسية فسماحيهم بل
اشد منهم في انكار الغروريات واداء اشد من المأخوذة في الرادة بهم ان شرعية الغرور اشد من نورهم ولو كره الكافرون لها العادة فانه
اي ما قطع بالكذب في مثل هذه الصورة فان سكوت هذا الحكم الغير العظيم خبر علمه وكتمانهم ذلك ما يحيله العادة قطعاً كما لا يخفى والخبر من قبل
على الخبر يشهد من اهل المدينة وسكوت اهل المدينة عن الاخبار بقطع كذب الخبر المتفق ولا سيما اذا لم يخبروا عن المشايخ بل اخبروا عن اهل
بعدهم كما لا يخبر الذي اودعه الله في ارض خذلهم الله تعالى في امامته امير المؤمنين فانه كذب الله ضرورة الله تعالى قالوا لعل سكوتهم
لما لم يحلم على كتمانهم انما لا يفيد السكوت القطع الا اذا علم انتفاء الحوامل والحوامل على الكتمان كثيرة لا يمكن ضبطها فاما سكوت سائر
كونه كذا لا تترى لم ينقل في النسخة كلامه فيسب على نبينا وعلى آله واهل بيته وعليه السَّلَام في الجهاد من دخل القوم على مريم بينهم

فيكونوا في عبد الله ما في الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مبعوثا كما انما كنت واوصاني بالصلاة والزكاة ما وصيت بها رسول الله صلى الله عليه وسلم
والسلام على يوم ولدته ويوم اموت ويوم البعث يساوئني الشقاق القمري فادع ابن مسعود قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وعلى آلِهِ وسلم فغير في قعره فوق الجبل وفوقه دونه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشهدوا انه الشقان والشيخ الحسن والطعام عن ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه قال كنا بعد الايات بركة ونشتم بعد ونما نحويفا وقال كنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على آله واصحابه وسلم في سفر فقال الملائكة
فقال الطلبياء افضل من المار فجاؤا بما ركب في آمار فادخل يده على النبي صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه وسلم في آمار ثم قال صلى الله عليه وسلم المبارك والمباركة
من الله تعالى فالحق ما رايته المار بين اصحابه صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه وبارك وسلم وقد كنا نسمع تبسيع الطعام وهو يوكل رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومنين اجتمع عن جابر رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه وسلم اذا خطب استند الى جبرع النخلة من سوارى المسجد فلما صعد
المبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عنده حتى كادت ان تنشق فنزل النبي صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه وسلم حتى اخذها فلفها باليه
فجعلت ثمان اثنين الصبي الذي يسكت حتى يستقرت قال بكت على ما كانت تسمع من الذكر واداء البخاري وسمى الشجرة عن ابن عمر رضي الله عنهما
قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل اعراسه فلما دنا قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم نشدان لا اله الا الله وحده ولا شريك له
ونشدان محمد عبده ورسوله قال ومن يشهد على ما نقول قال ثم اهلته فذعر رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه وسلم وهو يشهد على الواسي
فاقبلت تحت الارض حتى قامت بين يديه فاستشهد بها ثلثا فشهدت ثلثا انه كما ثم رجعت الى منتهما بارواه الدارسة وتسلم الحجر والعرة عن جابر
ابن سمرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه وسلم قال ان بكاء حجر كان يسلم على ليالي بعثت والى لاجعه وكثير من الفروع مختلفة
الكون الا اذا ان شئ منتهى وغير ذلك كاسا حاد متعلق بنقل ينفذ نقل من والامور احوال ومع سكوت الباقين ولا يقطع بالكذب واجواب ان شئ من حال
لاكل الا قاصد والاداني في كل زمان وفي كل مكان كما قالوا امتقت عادة ولمسكت في ما اذا سلطوا امة العمر ثم ان اجال الذي ذكره
خير الامم اخوف من الخلفاء الثلاثة وبقية العشرة فانظر الى سقايتهم كيف خاف الجمع الازدي من بانه الف من جال معدورين وكيف تميز
نوا اخوف حتى بقي وابعد وفاضت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه وسلم انهم يقيمون الايمان امير المؤمنين اتيه الناس وان اهل بيتهم فاهم كانوا فاضت
وان مثل العباد والمقداد وابنه ذر الينا كالا من ناصرية وكان ابو ذر واقيلة ولم يخف عن امثال ابني جمل حتى انظر الاسلام
بين ايديهم واذا كانت هو خالفنا وجود الناصرين فاين الا تهجئة بل هذا اخوف من ان الشجاعة وشبهت الاشجعية اخلفاء الثلاثة وجاهد
فقد بان لك باقوم الحج ان مذهب الشيعة الشيعية لا يختار الا سفيهة انتة حد البلاء ومفضل في امور شنيعة واما كلامهم في
والمعجزات المذكورة فليكثر مشاهد وها التواترت كما قيل في الشقاق القمري وخبرين الجذع انهما متد اترتان وصرح بتواترها السبيل
ولا بعد فيه بل في الشقاق نقول القرآن فاكفوا في النقل به فالتقلت بحيل الآيات الاخبار عن الآخرة قلت بعد عن السياق فانه قال كما
اقربت الساعة وانشق القمر وان يروا آية يعبرنوا ويقولوا استمرزوا وحتموا لا يفر والاسم وان لم يكثر مشاهد وها فغير محس
الفرار فانه مما ليس الفرد به الواحد بين اجماعت وكلام عيسى عليه السلام وبقية المعجزات من هذا القبيل قال الشيخ
العلاء ان الشقاق القمري كان في ليلة والناس ينامون ولم يكن مشاهد وها من الصحابة الا واحد او اثنان من الكفرة جماعة قليلة
يكن الكتمان منهم فلم ينقله الا من شاهده من الصحابة فليس من الباب في شئ على ان القرآن مفعول عن خاتم المعجزات
فليس هناك على نقل المعجزات الا من شاهده وواعي فليس من الباب في شئ قيل في حواشي ميرزا جان التحقيق ان اعجازه كمال

من آثاره

البلاغة بحيث لا يتقدّر البشر على اتيان مثله في البلاغة فلا يليق الا الافراد من البلغاء الذين لم يوجدوا في كل عصر
 ولا اقل من انهم قد اصابوا القلة فكلون القرآن مستمر لا ينفذ من ذكر تلك المعجزات لعدم علم الاكثر باعجازها ولا بد
 من نقل معجزات العلم اعجازها ليقوم حجة واثبات عن ان نقل القرآن لولا ان نقل لم يبارض مع جدها لغيره
 من ذلك لولا ان هذا النقل ركاف العلم بالا عجزه ليقوم حجة فقله على هذا الوجه يكون منقيا اقول في الجواب
 البلاغة صفة لازمة لتمام موجودا معجزة في ذكر المعجزات الموحدة وكفاية عن ذكر معجزات آخر قد زال لا ريب فيه وفيه نظر
 ظاهر فان الشاك انما شكك بان هذا المعجز الموجد لا يتنفع به الاكثر لعدم علمهم باعجازها فذكره لا ينفذ عن ذكر المعجزات
 الاخرى اعجازها بين عند كل احد فيقوم حجة فينتفع به فلا جواب الا بالاجابة الى ما قلنا ويمكن الجواب ايضا بان
 نقل كل معجزة معجزة سوى القرآن والكتابان اما بالكلين القدر المشترك بين الكل متواتر وهو ليقوم حجة فقله كفاية
 عن نقل واحد واحد او الفروض التي استدلوا به فليس مما يتوفر الدواعي على نقله مطلقا والسئلة كانت مغروضة فيها فذكر
 مشاهير ما ولتو فرالدواعي على نقله اياه واما الكلام بان خبر الواحد لا يتقبل فيما يحتمل البلوى به فكل كلام آخر يستقيم في المسئلة
 الاية مسئلة خبر الواحد فيما يتكرره وتوجه ولعمري البلوى في خبر ابن مسعود في مسئلة ذكره انما يقتض الوضوح واداه ما لا ريب
 ورواه بسيرة ايضا باننا اذا ساس احد هم ذكره فليتبوا ورواه ابو هريرة ايضا باننا اذا اخضه احدكم بيده الى ذكره ليس
 بيده وبنيها حجاب فليتبوا ورواه الشافعي رحمه والدارقطني ومن يراه من الصحابة الانتفاض باللس عبد الله بن عمر والابو
 الاضراري ويزيد بن خالد و ابو هريرة و امير المؤمنين عمر بن الخطاب على ما هو المشهور فلهذا في كونه من الباب نظرنا فقلنا
 فما يصح الاحتجاج في حكم لعدم الانتفاض قلنا ان الرواية عن ابي هريرة لم يصح فان في سنده يزيد بن عبد الملك وشيخ
 كذا في فتح القدير ولم يصح الرواية عن ابن مسعود كما قال الشيخ عبد الحق واما حديث بسيرة مع كونه مشغفا ايضا سند
 بعض اهل الحديث في سنده عن عروة عن بسيرة ولم يلاق عروة بسيرة فهو منقطع فلا يبارض نارواه ابو داود والنسائي وابن حبان
 والترمذي وقال احسن شئ يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل يمسك
 في العلو فقال بل هو الاقلعة منك وقد تأيد قولنا بعين الانتفاض بما ثبت عن امير المؤمنين علي وعمار وابن مسعود وعذيفة ابن اليمان
 وعمران ابن الحصين وابي الدرداء وسعد بن ابنة وقاص فانهم لا يرون النقص منه كذا في فتح القدير لا يثبت الجواب دون اثباتها
 او تعلق الامة بالقبول كذا في احكام المسئلة في التحرير مثل التلوة بقوله في ريش القاء الاختامين عن ام المؤمنين عائشة العبدية رضي الله عنها
 قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جازيتان رجبا النفس فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه
 وسلم اياه واصحابه وسلم فاختلنا واد الترمذي وابن ماجه لقباه امير المؤمنين عمر وسائر المهاجرين وقال لمن لا يرى الغسل
 لا تأتاني في الحرم وبنا لا في اقامة صاع من المار ومثل هذا الحديث جاز ايضا عن ابن مسعود الاشعرسي في رواية مسلم وكوبن في اعمام
 به البلوى في مشهور في هذا الصنع يقع ناورة الغاية النبوة حجة عامة اخفيتها لا عند بعضهم فقط كما في شرح المختصر فلاننا الاكثر من الشافعية
 والمالكية لنا على ما في كتب الشافعية لومع هذا الخبر فيما يلم به البلوى في الواجبات والفرق لا ادى الى بطلان صليوة الاكثر مثلاً بعين علمهم
 بذلك خبر وعدم العمل به ويحتمل لوم البطلان قد يقال لو تم لعل على عدم قبول خبر المشهور فانه يروى الى بطلان الصلووة قبل التواتر

الا ان يدعى وجوب الشهادة من جهتين نزوله وليس الامر كذلك قال النجاشي في التفسير في القرآن الثاني بعد روايته واحد من اصحاب القرن الاول
 يقبل وان كان فيما يعلم بالبلاء فيهم ان حاصل الراجح في الشهادة على حكم ما يكره المذنبين بل وقبل من غير ضرورة لا يوجب الى ابطال ما اكثر
 فلابد من الشهادة في مثل ذلك رواه واحد واشتهر برأيه وليس المقصود منه وجوبه فيكون متينا سيما في مثل هذه المقامات وحول هذا الخبر
 الى الماكث ولو من واحد السليق به وما في شرح المحققين من ابطال الصلوة يكون في غير بلغة خاصة ومن لم يبلغه مع لا يميز اطلاق صلوة الا
 فاقول منافع بما تقر ان الحكم اذا بلغ الى مكلف واحد ثبت في جميع احواله فافهم ان هذا الخبر في مثل هذه المقامات وحول هذا الخبر
 من لم يبلغه ولم يعمل به وهم الاكثر فقد تم الممازاة وما في رواية فان عزم العمل بدليل لم يعلم من قبل الخطأ وهو معفو الم ترك ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لم يامر من صلى الى بيت المقدس من بعد نزول التوراة الى الكعبة الشرقية تارة ما لا الله ثم قال وقبل الى صلواتهم
 بالقبول فلهذا الغنى والمغنى في احوالهم من بعد نزول التوراة الى الكعبة الشرقية تارة ما لا الله ثم قال وقبل الى صلواتهم
 الشاذ والمردى من واحد اثنين في احوالهم من بعد نزول التوراة الى الكعبة الشرقية تارة ما لا الله ثم قال وقبل الى صلواتهم
 ان في سبيل او مندوب او واجب او محرم لم يقبل ولم يعمل به فيكون محروما او يترك على التعميم في مثل الامام فخر الاسلام كبريت جبرية
 في الصلوة المحرمة وهو من هذا القبيل البتة فانه قد ثبت عمل الخلفاء الراشدين في ذلك بركة عمرهم والصحابة كلهم كانوا يعلمون خلافهم
 ومن المبين ان شأنهم اجل من ان يتركوا السنة بغير علمهم ومن ذلك حديث قتادة بن النخعي فانه لو كان القنوت سنة لما خفي على احد قان
 بكم كانوا يعلمون خلاف رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لو كان قنوت سنة لكان مقتدا ومن يأمرون كما هو مذهب الشافعي لما سوي
 وجري العمل فيما بينهم وكذا حديث القنوت من الكمال على ما كان مثل هذا السكوت لا يخفى على احد بل حديث القنوت من جزئيات المسئلة ليس
 مما يقطع بالكذب ومن ذلك حديث صلوة النبي في اطن فان المقلد من الصحابة وسائر السلف الصالح من التابعين وغيرهم ان جل من
 كانت مصروفة الى الاستغفار والقبول في صلوة النبي لما احسن الاختيار المنقولة في حديثها مثل التوبة للمعصية بل على كل حال لا يخلو
 موثرات التوبة فيكون كانت ثابتة لعلها اسمها البتة فغنيا ضعف ومن هذا القبيل احوال مثل الطول الكلام بذكر ما استدلل المشايخ على ابطال
 بما اشار اليه المصنف في التمهيد وقال يستدل العادة في شيا بالانقضاء الى الكثرة كما جرت الى معرفة حكم ما قبلوا به وعدم تمسكه
 بالقبول عنه وروى بالبلغ اذا لازم من قضاء العادة العلم بما يجرى في كل وقت كان وكيف فيه رواية البعض مع تقريره الاخيرين واما القائل بصلوات
 صلى الله عليه وسلم على الروايات في صلواتهم فكلوا هذه الرواية في شأن الانقضاء الى الكثرة ليس الا من ادعى القاره صلى الله عليه وسلم على وجهه وبار
 وسلم بل ما هو اعم منه ومن القادر السامع والمقصود ان العادة قاضية بان حكم ما دونه اقل الاكثر بها فيعلمون فعلا لو كان الخبر فنانا فعلمهم
 لعلموا البتة ولو من رواية واحدة وانما الخبر بالقبول فاذ لم يعلموا الخبر او علموا ولم يتفقوا بالقبول علم ان الخبر غير صحيح لا ممل والاجتهاد
 وبه المراد بالرد فنقد تمام الحجة بحيث لا يمسها شبهة اصلا فافهم وتثبت الشافعية وغيرهم قالوا ولا يميز الامم في افعالهم الصلوة فيكون
 القبول مجبعا عليه فلما ان كانت تلك الاتفاقية التي روي فيها الاخبار من استنق والستجابات لغسل اليدين المستقيمة الثابت بما روي
 ابو هريرة اذا استيقظ احدكم في النام فلا يغتسل بغيره في الاثار رواه الشيخان فانه واقع فيما اتوا به في افعالهم فانه كما قالت ام المؤمنين
 عائشة الصديقة رضي الله عنها فما فعلت بالنام في الصلوة عند الركوع وعند رفع الراس منها كما رواه ابن عمر مع ان طحاوي
 روى عن امير المؤمنين عمر انه لم يرفع والصلاة في كل يوم كما لو العلمون خلفه فهو الغرض من العلم بالامم وعلت خلافا فلما نزع وانما

انما هو في الواجبات وقد عرفت ان في السنن والسندوبات التي كانت مما خفيت عليهم وعلموا انما اولا كانت من الاركان الاربعة
 يتقاطعون اي فقد ثبتت الاركان بالقاطع ولم يقبل فيه الخبر ومن الاركان الخمسة خبر الفاتحة المروية في الصحيحين وغيره لصلوة لمن لم يقبل لغايتها
 الكتاب فان اشترى الخبر الوارد في الاركان الخمسة اطلقه بالقبول بين الائمة فقلنا بالوجوب وعلمنا ذلك لم نعمل بخبر الفاتحة وما قلنا ان ركن
 صلواتي وفيه نظر ظاهر فان الفاتحة واجبة عندنا فانا خبر المروية فيه اما مشهور متعلق بالقبول فيجب زيادة الزيادة على الكتاب فيروى على قوله تعالى
 فاقروا تيسر من القرآن فيكون الفاتحة فصار ليس مشهورا ولا متعلقا فينبغي ان لا يقبل ولا يقال بالوجوب اللهم الا ان يستعان بالاشياء
 كما روى عن الامام محمد في قراءة الفاتحة خلف الامام والامام رانام يشتهر ولم يتعلق بالقبول كحديث وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه
 وعلى آله واصحابه وسلم في الصلوة كما هو مذهب الامام الشافعي فنية الشروع فحقن الغلبة وكذا المقدمات العلوية كانت بقاطع اجماع وغيره
 يقبل وكذا ان اشترى اطلقه بالقبول والافيه النزاع فقد بر وجوب الصحيح الصواب ان قبول الائمة احاديث تفصيل الصلوة مسلم كمن
 قبولهم فيما حمت البلوى مما لنا لعمل الاكثر من واما الفاتحة فكان الائمة يقر ومنها في الصلوة والحديث ان ما بين ان نعلم بفتح استئصال الوجوب
 الشريعة فليس من الباب في شيء فيقبل وانما لم يثبت الركنية لا متناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وكذا حديث غسل اليمين انما قبلت فيما
 يمكن الغسل قبل الغسل بان يكون انا صغيرا لكن رفعه فلا يخالف ما علم به البلوى من المهراس ورواه المؤمنين انما كان لما فهم البهيرة من
 البلوى من ذلك او اياها فيواقع مخالفا لغيرهم لم يقبل القبة عندنا ولذا ما قبلنا حديث قنوت التبع وحديث لا يؤمن فاسق لمؤمن ونظائرهما
 ومن ههنا ظهر جواب ما ارد في الحصول انكم قبلتم حديث وجوب الوتر فان الائمة كلهم كانوا يؤثرون ذلك الحديث من ان فعلهم كان العمل
 الوجوب فليس مخالفا لما ثبتت به الائمة وحمايت بغيره من محل النزاع في شيء ومن ههنا ظهر فساد ما كثر من قبول حديث رفع اليمين كما في بعض
 شروح اصول الامام فخر الاسلام فان اسئلة كانت مختلفة فيما بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تعلقه بعض الصحابة واكثر التابعين بالقبول
 وقد نقل صاحب سفر السعادة من عشرة المبشرة فاحفظنا اننا لتحقيق وقالوا اننا ثانيا قبلنا في الفضل والمقامة قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم انا وصحابي وبارك وسلم الوضوء من كل دم ساكن رواه ابن عدي والبيهقي وقال رواه عمر ابن عبد العزيز عن التميمي الدارسي
 ولم يروه ولا يعرفان غاية الانقطاع والمنقطعة محجة عندنا والتفصيل في فتح القدير وقال صلى الله عليه وسلم من كان منك حقة فليعد الوضوء
 رواه ابو حنيفة الامام قلنا ليس بها من محل النزاع وليس مما يتكبر به العلم حتى ليست الحاجة فان الرجل قلما يقصد الا عند عرض المرض فنية
 في الصلوة لا يكا ويوجد الا نادرا من ليس له تثبت لاضر الصلوة وقد يقال العذر في القصة صحيح واما في الفضل لانه ليس الكلام في حصول
 الفضل بل فيما يخرج من غير المسلمين والناس يلبون بكثير ولا يذهب عليك ان خروج النمازة من غير المسلمين غير مقاد وانما قيل به بما
 المرض فلا يشترط الحاجة على انه ان سلم انه فيما يتكبر به البلوى لكن من اين علم انه مخالف لعمل الاكثر حتى يكون من الباب وعلى التسترل
 فلا لا يتناص به ثابت بالقياس وهو مقبول فيما يتكبر به البلوى والاستدلال بالخبر الزام فانهم وقالوا اننا قبل في اي نياهم البلوى
 القياس والحال انه هو وانه قد قبل ما هو دون الخبر فلان يقبل هو فيه ولي قلنا لا نسلم انه دون الخبر فيما سمع به البلوى بل القياس
 لوجب التلن بخلاف خبر الواحد فيما يعلم به البلوى الا اذا اشترى اولم يخالف علمهم وقد يقال في تقرير كلامهم عموم البلوى يقتضي عادة سيرة
 معروفة حكيم على القياس اذ لم يلعبه الحقيقة القياس علم ان الحكم فيه ليس بانا والقياس فلا يفيد القياس التلن فيه اصلا اقول لا سلم
 قضاء العادة معرفة الحكم القياسي من قبل بل لا تكفي العادة بل هي بخلاف الخبر فانه يتوجه التكليف من حين نزوله فلا حاجة الى

معروفة الحكم قبله كقوله بالابانة الأصلية والاطلاع أهل الإبلاء الذين هم قبل الناس غير لازم كما قال عليه وآله اسلام ربنا حاصل فقه غير متيقن رواه البخاري
 واما الخبر فان ادعى قاضية من قبله واشتد عليه بعد العلم به فيها عزم به البلوى فانادى لم يشع فغير وعلموا بخلافه علم انه غير صالح للاحتجاج فانهم سلكوا سبيل
 ومما يجاب به الشارح العمل بخبر الواحد اى بمقتضاه جازم عقله والعقل يجوز دخوله في الجباة من المعقولة لنا كما اقول انه اى التعبد بخبر الواحد اى
 العمل بالبراهين لا ينفذ عليه الشك بانه حكم الله تعالى وهو منقول لا يحيله العقل ويستدل بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالابانة ولا يلزم
 وكما هو كذلك فانه جازم عقله وفيه ما فيه فان انضم اليه يدعى الاستحالة كما يفتضح عنه وليد لكن يدفع بدعوى البداية الغير المكذوبة وقام
 الجباة واتباعه قالوا ولا التعبد بخبر الواحد العدل يمنع بالغير لا يلزم الى تحليل الاحرام وتحريم الحلال عند كذبه اى كذب الخبر انه من
 جميع الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم في خبره فانما انما الخبر الكاذب الكائن محلا في الواقع حرام بازم الاول وفيه العكس يلزم الثاني
 ويلزم الى اجتماع المقتضين الكائن انما انما خبرا من اثنين بالذات فحينئذ لا يلزم من الاول وفيه العكس يلزم الثاني
 عند كذب الخبر يكون الفعل حراما في نفس الامر واذا وجب التعبد بصحة الخبر لا يلزم من الثاني ما منقول من التعبد بالمقتضى والشايد من فانه يجوز كذبهم
 فيلزم بالضرورة انما يريدون قولوا لاجواز التعبد بخبرهم عقلا وحال ان قلنا باجماع كل معتد كما هو في بعض الناس مقتضى مقتضى
 فمن ادعى اجتهاده الى العمل بمشهور الخبر فهو الحكم عليه ومن ادعى اجتهاده الى خلافه فهو الحكم عليه لا تحليل الاحرام ولا تحريم الحلال ولا تحليل
 فلهذا لا يلزم استحالة اى استحالة كذا ما هو الخبر في الحقيقة ليلين المجتهد ساقط عنه اجماعا وعقلا فلا استحالة في تحليل الاحرام وعكسه وعند التعارض
 بين الخبرين التكليف بالوقوف فلا يحكم بشيء منهما فاما مقتضى وقالوا تانيا لوجاهة التعبد بخبر الواحد العدل سجرا التعبد به في التقابل ولعل القرآن
 وادعاء النبوة من غير معجزة فيجب الاحتياط بحسبه وهو باطل والجواب منع الملازمة للفرق عادة بين الخبر في العمليات وفي العمور المذكورة
 كيف لا والمقصود في التقابل تفصيل العلم والخبر من الواحد لا يفيد ونقل الواحد القرآن مع سكوت الكل مع قوله تعالى والاعمال الى النقل
 بما قطع كذب الناقل وادعاء النبوة من غير معجزة اى صحتها العادية ولو قيل لا ملازمة بل قياس فقد ظهر لك انه مع الفارق وقد يمنع
 لطلان اللازم اى ان المنع عن قبول خبر الواحد في امثال هذه الامور شرعية مسلكه التعبد بخبر الواحد العدل واقع شرعا فلا يلزم
 ولما قلنا لا يعتد بهم ثم انما هو على انه اى وقوع التعبد بالسمع فقط ليعني ان الادلة السميعة وليت عليه وقال الامام احمد والجمهورين السجري
 من المعقولة والعقال واثبت شيوخنا من الشافعية وقوع التعبد به ثابت بالعقل اى لنا او لا كما اقول كما كان قول الرسول صلى الله عليه
 على آله واصحابه وسلم قطعا فيجب العمل به قطعا فوجب العمل بالزم بقول الرسول صلى الله عليه وسلم والظن بالمأزوم يستلزم الظن بالملازم و
 خبر الواحد لا يفيد الظن بكونه قوله صلى الله عليه وسلم فيكون العمل به مطلقا فيجب العمل به كطاهر الكتاب فانه سمي للظن اى بهما يقتضيه ظاهر
 العبارة ويريد عليه ان غاية ما يلزم منه الظن بوجوب التعبد به والدعوى القطع فانه من الاصول النظرية ولا يكتفون فيه بالظن ويمكن ان
 يقرر بان كلما هو قوله صلى الله عليه وسلم قطعا فيجب العمل به قطعا فهو حكم الله تعالى قطعا فنقول الرسول صلى الله عليه وسلم ملازمه كونه
 حكم الله والظن بالملازم يستلزم الظن بالملازم فانه كونه حكم الله مطلقا فيجب العمل به قطعا لان مطلقية حكم الله تعالى ملازمه بوجوب
 العمل قطعا كما فعل بطاهر الكتاب فالتكليف لا يسلم ان مطلق المظنونية مطلقون وجوب العمل قطعا بل المظنونية التي حدثت من قطع الخبر
 كطاهر الكتاب قلت الفرق تحكم فان مطلقية المتن انما هي في الظن في كون الثابت به حكم الله تعالى ومثله طاهر الكتاب فمذهبه المظنونية
 ان اوجب هناك يوجب منها اى وهذا طاهر جدا فانهم فان قيل لعل الملازم بوجوب العمل القطع بكونه صلى الله عليه وسلم لا نفس كونه قولاً

لا اعم من ان يكون حقه ما اوردوه من العلم بل ليس شرط في قبوله ان يكون من العلم انما كان من ضروريات الدين العمل بمقتضى ظاهر الكتاب مع انه ليس هناك العلم انما التمكن ليس الا كما التمكن في غير الواحد لغير ما عمل اذا يمكن فيه تحصيل العلم بالشهادة كما كان التمكن هناك بالاستفسار والفرق بين ثلثية الدلالة والقبول مما لا يخلو من ثمة فانها مشتركة كان في مثل هذه ثمة ثبوت الحكم من الله تعالى فانهم قانه واجب القبول ولنا ثانيا اجماع الصحابة وجوب العمل بخبر العدل وليس فيه استدلال لعمل البعض حتى يرواه ليس حجة ما لم يكن اجماعا وفيهم امير المؤمنين عليه وفي افرادهم كرم الله وجهه قطع لما سأل به النشر اليه وافض نخلة لهم الله تعالى بدليل ما لو اخرجهم وفيه ثمة لدفع ان الاجماع اذا وحي فاثبات المطلوب بدور من الاحتجاج والعمل به اي خبر الواحد لا انه اتفق فتواتهم بمضمون الخبر وعلى هذا لا يرد ان العمل بدليل آخر مما في الباب انه واثبت مضمون الخبر الوقائع التي لا يحصى وهذا ليند العلم بان علمهم كونه خبر عدل في علمهم ان دفع انه يجوز ان يكون العمل بمسبب الاخبار لا الاحتجاج بالقرائن ولا يثبت الكلية من غير كسر من واحد وذلك لوجوب العلم ما اوردوه لا لافقاهم كما قيل الصريح الوجوب للعلم به كما في التجريبات وبه اذ في ان الاجماع سكر في وهو لا ليند العلم ثم فصل بعض الوقائع فقال فمن ذلك انه عمل الكل من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بخبر خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الامامة من غير ثمة ونحن مباشرة الا بنسب لا لورث قد تقدم تخريجها والابناء يريدون حيث يملكون حين اختلافه في وفن رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه ابن الجوزي كذا نقل عن الترمذي وعمل ذلك خليفة الاخير الصديق الاكبر ابو بكر رضي الله تعالى عنه بخبر المغيرة في لورث الحجة روى الحكم قال جارت الحجة الى ابي بكر قتالته ان لي حق في مال ابن ابن ابنه مات قال املت كما في كتاب الله حقا ولا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه شيئا او سأل فشهد المغيرة بن شعبة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاه بالسدس وقال ومن سمع ذلك معك شهد صحابته سلسله واعطاه ابو بكر السدس وروى الحكم ايضا عن جارية ابن الصامت قال ان من قضاة رسول الله صلى الله عليه وسلم لجدتين من الميراث السدس بينهما السوية وما اشتهر في كتب الاصول ان هذه جارية كان عدم لورث الحجة حتى شهد به مغيرة فلا يلزم من الاخبار الواردة في الباب وعمل امير المؤمنين محمد بن جعفر بن عبد الرحمن بن عوف الجزي من الجوس وهم عبدة النار روى ابن ابي شيبة انه لم يخذل عمر الجزي من الجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ من الجوس حجر كذا في الدرر المنتورة ومثله في صحيح البخاري ايضا وروى الامامان مالك والشافعي عن ابن ابي شيبة عن جعفر عن ابيه ان عمر بن الخطاب استشار الناس في الجوس في ايرتة فقال عبد الرحمن بن عوف سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سمعناهم يستأهل بالكتاب وعمل في ذلك الامير الفاروق بن جابر بن عبد الله الفتوحين ابن مالك في ايجاب العروة بالجنتين قال اقلت امرتان ففترت احدهما الاخرى فقتلتهما وجنبتا فقتل رسول الله صلى الله عليه وسلم لبقرة عبدا وامته وان يقتل بها اخرجه اصحاب السنن وابن حبان راجع كذا في شرح مطالع الاسرار والامامة قدس سره الاصفى وعمل في الفاروق رضي الله عنه بخبر الشاكر بن سفيان في ايراث الزوجة من ية الزوج وظاهر القياس كان ياتي عنه فان الدية وجبت لجدته موت الزوج وهو وقت الطمان الكساح قال الشافعي كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه وسلم اورث امرأة اشيم من ية زوجها اخرجه احمد واصحاب السنن وعمل في ذلك الفاروق رضي الله عنه بخبر عمر بن جزم في ية الاصل عن سعيد بن المسيب قال قال النبي صلى الله عليه وسلم في كل جمع عشرين ابل عشرين حسن اخرجه الشافعي والنسائي كذا في الشرح وعمل امير المؤمنين عثمان ذو النرين رضي الله تعالى عنه بخبر الفاروق

معه في ان عدة الذنابات في منزل الزوج روى عبد الرزاق وابو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم وصححه عن الفرقة ثبت ما كان ابن سنان وسه
 تحت ابني سعيد بن اخضر بن النخعي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تساهل ان يرجع الى الهما في نبي خذرة وان زوجا خرج في طلب عبد الله
 القوا حتى اذا طرق القدر ومعهن قنطرة قالت فساكت رسول الله صلى الله عليه وسلم على انه واصحابه وسلم ان ارجع الى الهما فان زوجي لم يترك لي منزلا
 يملكه ولا نفقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم على انه واصحابه وسلم نعم فانصرفت حتى اذا كنت في الحجرة اوفى المسجد فوجد عاني او امرني فحدثت
 فقال كيف قلت قالت فحدثت عليه القصة التي ذكرت له من ثمان زوجي فقال لكنت في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتدت فيه اربعة اشهر
 وعشرة اقلت فلما كان عثمان بن عفان ارسل الحسن بن علي عن ذلك فاخبرته فاتبعت في شقة به كذا في الدرر المنثورة قال مطلع الاسرار لا اله الا انت
 هذه القصة الى امير المؤمنين عليه السلام وجهه والله اعلم سبحانه وعمل ابن عباس بن جابر بن سعيد بن الربيع في القدر عند القفاصل راجعا كما كان عليه من
 لا يرواه في القدر وان كان احد العوضين يتقاضا مستحلا بقوله صلى الله عليه وسلم المرء في النسبة كما في صحيح مسلم وغيره ذلك مما لا يجد الا بالتعطيل
 وبالحجامة قد اشترى فيها بينهم المتسكك باخبار الاحاد والافتراء وكجا واستعرض باهنا انكر التحليف الا اعظم صدق الكاكر ابو بكر رضي الله تعالى عنه على المعق
 ابن شعبة حتى رواه ابن مسleme كما تقدم وانكر امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه حتى الى موسى الاشعري في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري
 روى الشيخان والامام مالك والابو داود وعنه ابن سعيد الخدري قال كنت جالسا في مجلس من مجالس القصار فجا ابني موسى فزعه فقال ما
 افرعك قال قال ابن عمر ان امية فاشتهت فاستاذنت ثلثا فلم يؤذن لي فرجعت فقال ما منعك ان تاتيها فقلت اني ايتيت فسلمت على بابك ثلثا
 فلم تر علي فرجعت وقاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استاذن احدكم ثلثا فلم يؤذن له فليرجع قال لما اتيت على هذا البيت فقالوا
 لا يقوم الا من يقوم بغيره فقام ابو سعيد مده فشد له فقال عمر لابي موسى اني لم اتهمك ولكن احدثت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكر امير المؤمنين
 عليه السلام القدر وجه خبر ابن سنان في المنعومة وهي اسلمت كحمت من غير مهر او سعة ان لا مهر لها روى ابو داود وعنه ابن مسعود قال في رجل
 تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يغير من طهرها الصداق كالماله عليها العدة فقال معقل بن معقل ابن سنان سمعت رسول
 صلى الله عليه وسلم يقول في مرفوع منته والحق بشبهه وله روايات اخرى قال البيهقي كلما اسألت صحاح كذا في فتح القدير ولا يذهب عليك انه
 ليس فيه انكار امير المؤمنين على نعم قد روى عن نذرية انه لا صداق لها ولا عدة وطهرها الا ان كان لا يلزم منه الا انكار يجوز ان عدم طهره
 على الحديث وانكر امير المؤمنين عائشة الصديق رضي الله عنه خبر عبد الله بن عمر عن القدير بكا امله عليه وقد تقدم التحريم و
 كان امير المؤمنين على خلاف غير الى بكبر على ما في فتح القدير قال مطلع الاسرار لا اله الا انت قدس سره انه لما ثبت عنه كرم الله وجهه ومن انكر
 الحافظ السند روى وعاصل الاخر اصل ابطال الاجماع بنقل الاختلاف والحوار ابنا اتوا فتفادوا الرتبة في صدق الروي واخطاه الا ان الخبر من الاحاد
 الاشعري انهم علموا العبد لا الضمام اى لبد الضمام راو اخره والاحوال انه من الاحاد ولعلنا انما اتوا بخرعته عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام
 يرسل الاحاد للتبليغ الاحكام ومنهم معاوية بن جبل ولم يكن ينظر الى التواتر قط فاولا الاحاد حجة لما افاد التبليغ بل يصير تضليلا فاقولت
 لو تم هذا الدليل لزم ثبوت القائل بالليل الظن او فاو خير الواحد العلم فان من المبعوثين معاوية بن جبل وقد قال له انك تاتي قوما من اهل
 الكتاب فاودعهم الى شهادته ان لا اله الا الله الحديث قلت الاصر بالشهادتين قد تواتر عند الكل ولم يكن لهم ريب في ان ذلك ما روى
 من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما امر معاوية بالادعوى اليه لا لان دعوة الكفار اليه امر حرم او ستم ولا انه يحتمل ان يريدوا ان يشاب
 ثوبا باخطيا فانهم قيل النزاع بينهما في وجوب حمل العبادة والمبعوث اليهم كما اتوا مقلدين اى يجوز ان يكونوا مقلدين فلا تقرب وقد سجد بحاج عنه

سلمنا ان المبعوث اليهم مقلدون لكن فيه المطلوب لانهم انما كانوا اجابا خبر السليغ لانه بلغه قول المعلوم الرسول وفي هذا المقلد المجتهد سواء
 كان الطاعة فرض على كل احد انما الفرق بان المقلد ليس له قوة فهم الدلائل فكيف يعلم عالم آخر دون المجتهد وهذا لا يعنيه هنا وهذا الكلام مبني على
 انه لا ينفع الجاوب فان لم ان يقول لعل ارسال الاحاد والافتاء ابراهيم المقلدين لا الرواية الاخبار ولذا البعث فقولنا العوام اقول معلوم بالكون
 انه عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم في تبليغ الاحكام الى السجدة المجتهدين ما كان يقتضي الى عدو التواتر بل يكفي بالاحاد والمبعوث اليهم كما كان
 مقلدين كذلك كان المجتهدين الغير وهم كانوا مقلعين مثل العامة فلو لم يكن مبعوثا اليهم لزم تاخير التبليغ عنهم وهذا واقع جاد ولنا الجواب قوله قلنا
 فلو لا نفر من كل فرقة منهم لما لفتة الى قوله لعلهم يسيرون يعني فلو لا نفر من كل فرقة منهم لما لفتة ليتفتوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
 اليهم لعلهم يحذرون فان الحذر انما يكون من الواجب والكرامة ولت على الحذر فيكون الاخذ بمقتضى اخبار الطائفة واجبا والطائفة من
 كل فرقة لا تبليغ ببلغ التواتر بل الطائفة على ما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه ليشتمل الواحد والجماعة ويمكن ان يقر بان الكرامة ولت على
 نفور الطائفة فلا نذر اربا الاخبار واجب ولو لم يجب الاخذ به لكان النذر عن الفائدة وقد يقال عليه لعل النذر من كل طائفة ليحصل العلم
 بالانذار بعد الانذار لبلوغ حد التواتر واجب بانه خلاف الظاهر فان الكرامة يدل على الانذار الذي يحصل الحذر فلا يقتضي الى عدد
 التواتر واستبعد هذا الاستدلال بان المراد بالانذار الفتوى العامة لا رواية الحديث المجتهد ومه في خبر النزاع ولو سلم ان المراد الرواية
 فظاهر احيى فتوى تعالى المذكور ظاهر وهو كالتبليغ لا يكفي به هنا لكون مسئلة اصولية ويدفع الاستبعاد بان التحصيل بالفتوى يحكم في الظاهر
 الانذار مطلقا للعامة بالفتوى وللخاصة برواية الاحاد وبهذا العام قاطع فلا حاجة بل ليس بهنا عموم فان الطائفة مطلق وهو في الجملة
 وانما من مقطوع اتفاقا وهذا انما يتم لانهم اكتفوا بالقطع بالبيعة الا عموم في الاصول كما هو الظاهر فافهم واستقم وقديح الاستبعاد وثانيا بالانذار
 على وجوب اتباع الظن بمعنى ان الكرامة احدثت ظن وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد والاجماع القاطع دل على وجوب العمل بمقتضى الظن الحادث
 من الشرع فقد وجب العمل بمقتضى الخبر قطعا فلا يرد ان يكون ان يقال الخبر مفيد للظن وهو واجب العمل بالاجماع فياخذ التمسك بالكرامة وهو
 هذا الدفع ضعيف لان من لم يكتف بالظن في الاصول لم يكتف بالدليل الاجمالي فيها ايضا بحجراية في الفروع بان يقال
 وجوب التواتر مطلق والظن واجب الاتباع في تفسير الفروع كما ما قطعيات فالكيفية هذا الدليل الاجمالي ههنا بل لا بد من دليل قاطع
 في كل مسألة مسئلة ولا يقبل لا تبنا الكلام على عدم اعتبار الظن وجه اللهم الا بان يقال الدليل الاجمالي لا يعيد القطع والا فادنى الخدم
 المنطوقية ايضا فلا يكفي من شريطة القطع في الاصول كما اقول على ان انقسم بين الاجماع على اتباع الظن مطلقا بل على قطعه المتن ظن
 الدلالة والظن الحادث من قطعه المتن واجب الاتباع بالاجماع واتباع الظن انما حدث من ظن المتن متنازع فيه فافهم ومطلق الامر لا لاهية
 قدس سره تحقيق بدليع هو ان الدليل الاجمالي عند انضمام الى التفصيل ان افاذا القطع يجب اعتباره كيف لا والا يترك به العلم الموجود
 وبهنا يعيد لان مقتضى الكرامة وجوب العمل بالخبر المنطوق قطعا والاجماع اذ قد وجب العمل بهذا الظن كما حصل من قطعه المتن قطعا لزم وجوب
 العمل بالخبر قطعا واما الفروع فان اثبت بهذا الدليل القطع لوجوب العمل فلا مشاعة في الالتزام اذا العمل بها واجب قطعا وان اردت ان
 بنفس الفروع فلا يعيده هذا الاجماع واما ههنا فاما المطلوب فهو وجوب العمل وهو لازم وبهذا اندفع الشبهة ان ما ورد المع بدفع مثل امر
 من ان اتباع الظن الحادث من قطعه المتن انما هو كونه حكم الله تعالى فلنا وبها حاصل في ظنية المتن فايها العمل باجماع الظنين بدون التواتر كما
 ثم بقية هذا الكلام هو انه يجب ان دل الكرامة على وجوب الانذار الموجب على التدرج لكن منها ان العمل بهذا الوجوب والعلم بنفس شرط القطع

في الاصل يحكم بان لا بد من العلم بالسنة الاصلية فهذا لا ياتي من الاجماع قال الاجماع انما يدل على وجوب العمل بوجوب الاخذ بالعلم به حتى
يترجم العلم بوجوب العمل بخبر الواحد لان الاجماع على وجوب العمل بالنظر في اصل الكتاب لا يخير فانهم فانه دقيق كما انه يعرف ويكره استدلال
بقوله ان جارك فاسق مبنيا فبتبينه اذ لا يدل على انه ان جارك عادل فاقبلوا قوله وهذا الاستدلال بنا على مفهوم الخالفه فلا يستطيع الخلفه
المستكره اياه ان يستدل بها واليقولوا سلم فهو ظاهر في ظنا ضعيفا فلا يصلح حجة فيما يقصد فيه القطع ولك ان تدفع بما سبق من ضم الاجماع اليه غير من
الغير بان مفهوم شرطه هو انه اذا لم يحجب فاسق مبنيا فلا يمتنع او هو اعلم من قبول خبر العدل وعدم اخبار واحد وجيب بان يثبت مفهوم
للمنافقة البائدة وفيه المفهوم لا فائدة اصله فانه معلوم من قبل والحق ان الاستدلال ليس بمفهوم الشرط بل بمفهوم الصفة فان
الفاسق صفة ومفهومه ان جارك فاسق وهو العادل فاقبلوا اذ فهم واما المشتبهون بوجوب التعبد به بالنقل فمنهم من قال بوجوب الاحتياط
عن المضار معلوم عقلا وهذا اصل في الحقيقة والعامة والعمل بالنظر في تفصيل مقتطوع الاصل واجب عقلا كما اخبار واحد بمضرة طعام
ومقتطوعا لطافه واجب القبول وقول الرسول مبين للمضار والمنافع فان يلحق به وجب العمل قطعاً وهو مبنية على حكم العقل بالوجوب وقدم
من قبل فلا يمتنع حجة ممن لا يقول به على ان الوجوب ووجوب العمل بالنظر في تفصيل مقتطوع الاصل عقلا هو بل هذا العمل اول عقل الفهم
وجوب هذا الامر ثابت شرعا ومنهم من استدل اولا ان صدقه مطلوبة ضرورة فيجب العمل به احتياطا ويمنع كون الاحتياط واجبا مطلقا
الاترى لم يجب الصوم بالشك في روية دلال رمضان الشك في ولا يذهب عليك انه ما ادعى وجوب الاحتياط مطلقا بل الاحتياط في المظنون
والاشك فيه واما عدم وجوب الصوم يوم الشك فلو عدم الظن هناك فالاجرة من منع كون الاحتياط واجبا عقلا بل انما يجب فيها ما يجب بوجوب استدلال
ثامنا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لم تحل الوقائع اكثر من الاحكام لان القرآن والمتواتر من السنة لا يفيان جميع الوقائع بل يفيان اقل القليل
والاجواب يمنع الملازمة لان الحكم عند عدم الدليل عام الحكم بالشرع وهذا يستعمل جميع الوقائع الحالية عن القطع اذ فيه الدليل فيتوقف العمل
بالاباحة الاصلية على اختلاف القولين كما تقدم والظاهر الا بانه لا دليل فيه بالشرع فلم تحل الوقائع على ان في لشرع الاجماع والقياس
الوقا وبالاكثر فلا خلافا في اقل القليل ومنه كونهما وافيين تامل اما الاجماع فلما كان في وقائع معدودة واما القياس فلما لا بد من اقل
المقتضين عليه وهو لا يكون الا من القرآن والمتواتر من السنة والاجماع وهي غير كافية فتأمل وقد يمنع لطلان التالي عقلا فان استحال
خلو الوقائع عن الاحكام لا يظهر عند العقل وانما هي بالشرع لكن الاستحالة تظهر بالتثبت بالحسن واليقين العقليتين في الاعمال فانما يستلزمان لتعلق
الحكم بهما من الشارع كما هو التحقيق عند محقق مشائخنا فتأمل الروافض ومن واقف قالوا ولا التعبد بخبر الواحد اتباع الظن وقد قال المتألفا
ولا لقف باليس بلب علم وان يتبعون الا الظن فلما فيه البطلان الشئ بنفسه لانه ظاهر قطعي ومقتضاه البطلان الظن فان قلت العام قطعاً
تأملت هذا القرض والزام لم يبارك على ان العام قطعي عندهم فها تان الايتان مطلقتان فيجزم العمل فلا يصلح الحجة به وقد لقر بانه لوجع العمل
بالمظنون لوجع العمل ببايتين الآيتين والثاني باطل لانه ينفى العمل بالظن وفيه ان الملازمة ممنوعة فان العمل بالظن بنفسه لا يوجب العمل
به عند لزوم الحال على تقدير العمل به ولا يلزم من العمل بالمظنون العمل ببايتين الآيتين فاقدم وتدرج وذكرا كمالا قد علم من العمل وقيلوا
ثامنا لو وقف عليه وعلى آله واصحابه وانه واجب وبارك وسلم في خبر ذي اليدر بالقتل والنسيان حتى اجبره خيره فلم يعمل بخبر الواحد وهذا وكثير
عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وانه واجب وبارك وسلم في اذاعة الظن عن محمد بن سيرين قدس الله سره والعزير عن الجاهل
رضي الله تعالى عنه صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احد من صلاتي العشاء قد سماها البوسه مرة لكن نسيت فضلة ركعتين ثم سلم فقام

على الكافر او قدامه بشا به سلم معاملة الكفار فغيره ضرورة ايضا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى وما لا الزام فيه اعدا كالوكالات والعدايا
 ونحوها ومنه اخبار كون العلم الذي يبيع في الاسواق في سنة مسلم او كتاب في هذا الشرط سوى التميز فلا يقبل قول الصبي غير المميز والبيع
 غير المميز والمجنون وقيل قول المميز مع تصديق القلب صدق الخبر فاذا جازت جازية واخبرته ان سيكدر ارسل نفسه اليك بهدية فقبل قولها
 وحمل وطبها وفعلا لمحت فانه لو اشترط اعدالة لا قبل ان لا يحد الانسان عدلا يعلم معه او يفتنه شهوة او الهوى لا كيف وكان عليه
 وعلى آله الصلوة والسلام ليقبل خبر المدينة عن البر والفاجر والحرم والعبد وجميع انه عليه الصلاة والسلام قبل بدية سلمان حين كونه عبد
 نصرانيا وفيه الزام من وجوبه ونحوه كعزل الوكيل وخبر الماذون فان هذا الخبر سلب الخبر الولاية الثابتة ولا يلزم ما شئ من الدعوى كوكيل
 والرسول من العادل ولا يحاجر كما قبل ليقبل قوله ولو فاسقا وعبد الانما يقومان مقام الموكل والمرسل فتقولها قوله وشرط الامام في الخبر
 القضاء على احد شرط في الشهادة او العداوة لانه لما كان ذا شبهتين عمل بهما فاعطى حكم كل من وجبه فلو انصرف الوكيل بعد اخباره اعد
 فامسك فقد تصرف خلافا لما فانهما يقولان انه مثل الاول لا يشرط فيه شئ سوى التميز والتصديق القلب لكان الضرورة قلنا الضرورة قد اذنت
 بعدم الاشتراط في الرسول والوكيل والماتر قولها وفي وجوب الشرع على من اسلم به انا كحرب باخباره وان فاسقا او كافر فيه خلاف
 وقيل بشرط العداوة لانه افرغني وقيل على الخلاف بين الامام وصاحبه كباقي القسم الثالث وقيل الاصح عدم اشتراط العداوة اتفاقا حتى
 يجب عليه العداوات وتوجب القضاء وان لم يات بها باخباره فامسك وفيه قال شمس الامنة لانه انما الخبر رسول الرسول صلى الله عليه وسلم وشرط
 في اخبار الرسول شئ وهو منقوض بالرواية فان راوى الحديث اليه رسول الرسول ويحق ان عدم الاشتراط انما هو في رسالة رجل بعينه لا باخبار
 بعينه في المعاملات ولا يلزم من ذلك عدم الاشتراط مطاقا وبحسب الاستدلال انه لم يعتبر العداوة منه لكان الحجج العظمى فان حصول
 العمل منها قلما تبين فلو لم يقبل قول الفاسق والكافر فيه وجوز عدم الاتيان بالعبادات لم ينل ذلك المسلم الكمال الانساني ولا يجوز
 بالعبادة فافهم قد بدت في شرط العداوة لانهما العقل والتمييز التحمل اى تحمل الحديث وقد اختلفوا في تعيين اهل السنين التي يحصل التمييز
 خمسة وهذا الخبر عند ابن الصلاح كما قال محمد بن الربيع عثقت بحجة محمد بن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانا ابن خمس سنين رواه
 البخاري وقيل اربعة بحديث الجوهري وزعم هذا القائل بان الصبي ابن محمد بن الربيع كان حين الحج ابن اربع في الصحيح ولا يلزم من هذا
 الحديث انه لا يكون الاقل من الاربع او الخمس مميذا ولا ان يكون كل الصبيان في هذه السن من مميذين وقيل الاقل خمسة عشر وهو
 منقول عن ابن معين قال الامام احمد هذا عجيب منه والحق ان التقديرات المذكورة لا يستحق ان يفتن اليه والاصح عدم التقدير
 لبيّن فان اقل عقوى قايلا قليلا من الرحمة الالهية لا يقدر الانسان على تقدير قدرته ونحوها فبذا التقدير باختلاف الصبيان بل
 التقدير لفهم الخطاب وردوا بحجوب فانما كان الصبي بحيث يفهم الخطاب ويردوا بحجوب يكون ضاحا التحمل الحديث لكن في الغالب لا يكون
 على هذه الحجة فقبل بلوغ اربعة ولذا امر الاربا بامرهم بالصلوة حين بلوغهم هذا السن واما العقل محمدا بن الربيع سنة خمس او اربع
 وحفظ الامام الشافعي الحديث وهذا بن خمس حفظ الامام سهل بن عبد الله التستري بعض الاوراد وهو ابن سنتين ممن جملة الكرات
 لا يميز عليه الامر في الغالب لغيره لو وجب عليه هذه الصفات في تحمله البنية ولما اما مثله شيئا كانه قلما يوجد فافهم بالشرط لا والكل
 للعقل وهو ايضا مختلف باختلاف الرجال فلا يمكن تعيين قدرته فافهم سببه مقامه بشرعا كما في السفر المشتقة كما قال ومعاينة
 البلوغ سالما عن العتة والمجنون وانما شرطنا النفس التمييز التحمل وكما له لاداء اقياسا على الشهادة لكونها اخبارين وقيل لم يجد بعد

ما لم يقبل اهل قبا ومه ليس حجة فان تشبهت بقدر النبي صلى الله عليه وسلم فمستوح بل قال هم آمنوا بالنبوة فلم يلدوا بالخبر فانهم ومنهم الاسلام
 اذ اولى حال الاداء لا حين التحمل وعدم الاشتراط حين التحمل لقبول جبرية في قراءة المغرب سورة الطور مع انه تحمل حين جاء اسير اليهم بدر
 اجراء ولا يكتفي التحمل التميز به بل يعنى التحمل وعقل الكافر غير مؤلف واما الاشتراط اذ اذلة قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فكيف
 ويؤاى الفاسق بالعرف المتقدم لعلم الكافر والفاسق في عرفنا وهو المؤمن المتكلم للبقية والبدعة المتضمنة كقوله اى البدعة التي يلزم الكفر كما قسم
 كما لا يخفى على جماعة المكفر اى عند من يكفر سجاها لقاضيين القاضى ابى بكر الباقلاني والقاضى عبد الجبار من المعتزلة وعند غيره
 اى عند غير المكفر فقامين لزوم الكفر والالتزام فان الملتزم كافر وون من لزمه كالحبيبة وهو لا يرى ذلك ولا يعتقد كما ليدع بحجية
 بدعي البدعة التي لم يكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بحيث لم يكن عذرا شرعا لادنيا ولا اخره كفسق الخواص البنيية وما لا مسلمين بل العلم
 وسبى ذراريم وفيها اى في البدعة الحجازية القبول عند الاكثر غير محققة بحقيقة وبدع المختار عند من تلاهم خلافا للمادى من الشافعية
 ومن تبعه والامام مالك ومنعظم الحنفية وهو المختار عند هذا العبد قال الامام فخر الاسلام واما صاحب الهوى فان احبا على الشبهان
 الا الخطابية لان صاحب الهوى انما وقع فيه لثبته وذلك لصدور عن الكذب فلم يصلح شبهة الا من يدين بتبديل المسمى اذا
 كان تحيل تحيلة فيهم الباطل والذو مثل الخطابية وكذلك من قال الامام حجة يجب ان لا يقبل شهادة الفاسق واما في السنن فتقبل
 ان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انتقل الهوى من اجله ودعى الناس اليه على هذا الكثرة الفقه والسحرية كلهم لا
 استجابة والدعوة الى الهوى سبب داعي على القول فلم يوتى على حديثه وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يرفع
 الى التزوي في ذلك الباب فلم يرد به شهادة فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث انتهى
 كلمات الشرفية وعندى ان قوله من التحمل من قبيل اقامة الظاهر موضع المضمرة والحال ان اصحاب البنية لا يقبل روايتهم كما يدل على
 قوله اخرنا اقام الظاهر تنديدا على ان اصحاب الهوى كلهم منتحلون البدعة داعون اليها فاما يقبل روايتهم في امر ديني اصلا كما روى عن محمد
 ابن سيرين الحسن ونعيم فالظن واعين تاخذون ونعيم فالظن واعين تاخذون ونعيم وصاحب الكشف حمل كلامه على ان صاحب البدعة
 الكائن داعيا للناس الى بدعة لا يقبل والا يقبل والذى حمل على هذا التحمل انه وجد في الصحاح روايات عن اصحاب البدعة فان محمد بن
 البخاري روى في صحيحه عن عباد بن يعقوب وقال الامام ابو بكر ابن اسحق ابن خزيمة حديثنا الصادق في رواية القشيري في رواية عباد
 بن يعقوب واحتج البخاري محمد بن زيار وجري ابن عثمان وقد اشتهر عنهما النصب وقد اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بابي
 محمد ابن حازم وعبيد التنا بن موسى وقد اشتهر منها الغلو وفيه لظن ظاهر فان صاحب الهوى لما زعم في زعمه الباطل انه اصول
 وانه الشريعة المحمدية وان الامام المعروف فرض عنه فلا بد ان يكون للناس داعيا الى هواه ففرض انه ليس بداع الى هواه
 اما محال واما مناف للعدالة لا يتناه مخدور وفيه في زعمه واليه تنافيه كلامه في آخر البحث واذ اصح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة
 الفاسق وتخرج محمد بن اسمعيل البخاري ومسلم محمد بن اسحق لاجته فيه فان المسئلة متخلفة منها فلا يكون زعم احد الطرفين
 حجة على الآخر كيف وبمثل الامام امام السنة الحديث محمد بن سيرين كلف لرواية عنهم اعجب من هذا التحمل باحمل عليه البعض من ان
 ما قال انما هو في البدعة الغير الحجازية واما في البدعة الحجازية فيقبل روايتهم وان كانوا داعين كيف يصح ولا يساعد اول كلامه
 وليس له عين واشرو لما كان الدعوة الى البدعة الغير الحجازية موجبة للتهمة وعدم القبول فان الحجازية بالطريق الاول

تقد بان كان راية اهل البيت عليا لا يقبل عند هذا الجسر الامام الهادي ثم اعلم انما اختلف في اصحاب البيع الذين لم يروا الكذب واما البيهقي
 كما ذكر امية فلا يقبل روايته لانه لما جازني ويقيم في زعمهم الكذب لا يبالون بالاركاب عليه ونعم الروايات الغلاة والامامية فان
 الكذب فيهم اظهر واشهر من صدور واضرب المثل في الكذب فيهم جردوا في الكتاب جميع المعاصي في الكفر قبيحة عند من قبحهم من غير انهم
 وسئلهم عليهم بل يوجبون المعاصي في هذه الحال فلا امان منهم ان يكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وآله في الدنيا وما بعده بل في الدنيا ما كان
 وهم لا يبالون بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله ولا في الدنيا وما بعده بل في الدنيا ما كان في الدنيا وما بعده بل في الدنيا ما كان
 يشهد على كونها منتهزه حيا رتوا ومقادير وقد سمعت لبعض القضاة يقول حدثني ثقة من علماء النجاشي اجماعا في رواية اني كنت
 بالطب عند الطبيب المسمى بشكر الله السند يروي وكان رافضيا فيشأ وكان عنده مجلد فيه رواية في مستندة على عقائدهم الكفرية
 وكان يخبرني بان كان محاسبا الى انضمام بها في كل يوم ويدعوني الى هواه فتدبره ليوميا الى ان ياتي ذلك عند غيبته فاخذته فقلت له
 فاذا وجدت في بعض تلك الرسائل جواز وضع اليد عن النجاسة مع اهل السنة ثم اذا ارادوا ان ياتيهم في آخر الجاهلية اياي فقلت يا ك
 والجاهلية والحق الثد فان في ما يهيب امثالك جواز وضع الايدي في قتال من اين تقول قلت من رايك فقلت في الدنيا ما كان في الدنيا ما كان
 وتذكر في هذا العهد فلما ان نسب تلك الرسائل في هذا القول الى الامام علي بن موسى الرضا قدس سره واما ما يروى في الكرام وذاك ان
 آخر صدر منهم وما قيل ان البعض قبلوا البعض لم يشعروا ليس يشعروا من الامامية والخلافة بل هو لا يشعرون من الروايات لفصل
 امير المؤمنين عليه السلام التوجه على الشيخين صرح به ابن القتيبة وغيره فانهم ثبتت لما ان تدبره لبيده من الكذب يعني ان اهل البيت
 لم يخرج بهواه على الامامية فتدبره بهذا الدين لصيده من الكذب لكونه محرم ودينه والكماء من العدل فخره بدينه فيمنع من التزوير
 تحمل الكذب ومن هنا قيل شهادة اهل الاطوار مطلقا الا انهم ياتيهم من علماء الروافض الذين لا يبالون لابي الحجاب ومن يدينهم من السواد
 كرسائل عندهم لم يروهم ان المسلم لا يحلف كاذبا وقيل من يدينهم من الكشادة لاهل البيت فاما القليل شيئا وتتم لاجل هذا من التفتيش
 ولا كذا الرواية اذ لا سبب فيه اصلا كذا قيل قلنا اولاهم منقوص بالكاف فان الكذب محرم في دينهم ولا يكرههم دينهم الا ان
 بعدد من الكذب اذ الكلام في العدل في دينه فينبغي ان يقبل الكافر الفير فان قلت لا ولاية لهم علينا قلت الرواية ليست من
 باب الولاية وثانيا واصل ان دينه لا يبيده عن الكذب مطلقا عن الكذب الذي لا يضره واه وانه ان جعل دينه الهوى بالشرارة
 لا يتردى الى سواد السبيل بل دينه يبيده عن الخروج عن هذا الذي هو عليه وهو الذي يحرمه على الجاهلية من خصوصية دينه لفضله
 الى الوضع واليرتد منهم هو القيام على هواهم وعدلهم نصيبهم على الهوى والتعصب والعلوف والتمسك بوقفة في شبهة العرف من منى السنة
 على الاحتياط الم تمان الامام الهادي با حنيفة كره الاقتصار بالمتكلم الجاهل ولو كان في الحق والمحققون اعرضوا عن المتكلم الجاهل
 في اخذ الحديث حتى قال لبعض القضاة بالقبول الاحاديث كثيرة لكون روايات متكلمين فاذا كان جالسا في حال اهل البيت منهم
 ولقوا صلعم معطوف على حاصل ما تقدم من اهل البيت اجماعية بما يروى له صلعم امرت ان احكم بالظاهر وظاهر عالم الصدق قلنا
 الحديث فيهم في التيسير قال الذهبي وغيره لا اصل له ولعل عن بعض اهل الحديث انه رواه وما في الخبر من رواية ابن الاكهي ان رسول
 صلى الله عليه وسلم قال اني انا البشر متلکم واکم تحتهم من الی ولعل عنكم ان يكون الحق الحق فاقبله على نحو ما سمع من فقيرت له
 بشي من حق اخيه فلا ياخذنه فانما لا قطع له قطعه من النفاق بل الا على القضاة بحسب ظاهر الحق لا على بقول السواد بحسب الظاهر والقبول

الامم

يحل بحسب مفهوم الموافقة قلت الثاني رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يقتل الا الشناوة بحسب الظاهر ولا يقيم منها اخذ الدين من ظاهره الصلوة وباطنه الفساد
اصلا وما في المجتمع من تركه الظاهر بالكافرة والفساد المتلون صدقوا بالحديث مخصوص من عدايم قد في بانه امي ظن صدق الفاسق او كافر
غير واقع لان القطع بالفسق يتألف في ظهور الصدق فان الفسق آية الكذب فقد برز البرق غير وان الفسق ليس موجبا للكذب على القطع كيفية كثير
من الفساق يحترقون عن الكذب فوق ما يتحترق به غيرهم لموتهم وجاههم وكذا بعض الكفرة وقد يورثه من شأنه المحض بان شخصه من الحديث لا يميل بحجة
في الباطن والجواب ان الآية الكريمة على الظاهر والحديث مشترك فلا يلزم من لا يورثه شي لكن يلحق فيه ان الآية التي هي من جهة بها عدل الخلفاء
فالا لا ولي ان يقال ان الحديث مخصوص بما عدل الفاسق واصل البديع الكجانية من الفاسق وامي فسق اشهد من فسقهم فقد برزوا استدلالا بقول
اصل البديع بان الصحابة كانوا يقبلون قتلة امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه ثمانية ورواية وهم من جهة الخوارج واجيب بمنع الامام
على القبول فان المباشرين القتل لم يقبل قولهم اصلا واما غير المباشرين الذين اخبروا في البلوى فاشترطوا قبل ان يقبل بعضهم لغير الشهادة ولم يقبل آخرون
الا ما جاء من بعض الرواية ولا يعتد بهم ولم يقبل من اكابر الصحابة اصلا فبقا من الاجماع واجيب بمنع الاجماع على الوجه الذي هو من جهة
فليس من البديع الواضح بل جعل كثير اجتماعا واما هذا الجواب ليس من شي فان امير المؤمنين عثمان واما الاجمعي عثمان ابن عفان امام
حق فو من اقرب عليه قد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكوبة من اهل الجنة والشهادة وكبوتة واقبل عظيم ومنه معصوم البتة لا ريب فيه
لاحد من المتدين فقتله كبيرة عظيمة استحالة كفره فلا يكون اجتمعا ويا التبتة ولا مسامحة للاجتمعا وفيه ولا محل للشبهة اصلا فلا ريب في غير قوتية
وغير متينة شرعا فالبدعة جلية قطعا فانهم ونشبت الخفقون الذين لا يقبلون اهل البديع قالوا قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وامي فسق اشنع من سوء العقائد اقول ان منع كون المتدين من اهل القبلة المدعى اتباع الدين المجري فاسقا بالاطلاق لا يقتضي
الذي عليه نزل القرآن الشرعي فانه لا يمنع لشي فان الفاسق فهو الخارج عن الحد الشرعي وعليه نزل القرآن ولا شك ان المتدين
متجاوز عن الحد ساكنا سبلا غير سبيل شرعي مستقيم فهو فاسق التبتة نعم لم يكن في حيوة الرسول صلعم المتدين موقر وازالة لو كان لا يكره
صانع فان اتبع ارتفع ابتداعه والاكفر كفر اجليا لكن لا يلزم منه عدم كونه قرا الفاسق لغير وجوده كما من لم يكن في ذلك الزمان الشريف
اجتارك الصلوة من المؤمنين ولا يلزم منه ان لا يكون المؤمن التارك الصلوة لغير وجوده فاسقا كذا انها فافهم وثبتت ففد سحاب بالآية
مورولة بالكافرة والفساد الغير الما ول والمبتدع فاسق ناول وبها حارة تاول من غير قرينة صارفة فافهم واما البدعة الغير محكية
لم يكن فيها من الفقه دليل شرعي قاطع واضح كغيره زيا وتو الهضات فان الشرعية الحققة انما اخبرت بان الله عالم قاور واما انه عالم قاور
ليعلم قدرته بها نفس الذات او الصفة فاسمة بالذات فالشرع ساكت عنه فمدته البدعة ليست الكار امر وافهم في الشرع فيقبل شهاوة
ورواية اتفاقا لان هذه البدعة لا يوجب الفسق اذ ليس فيها مخالفة لامر شرعي الا ان دعي هذا المبتدع الى سوءه فان الداعي الى سوءه
منه صم لا يوتن عن الاجتناب عن الكذب النظر لغير الانصاف ان لما كانت الدعوة الى البدعة الغير المحكية رافعة الامان على الاحتساب
عن الكذب فالاولى ان يرفع المحكية هذا الامان والمبتدع بالبدعة المحكية رافع البتة الى بدعة فلا يقبل احكاما فافهم ومنها رجحان صلبه
وعدم تساوله في الحديث لبعضهم الكفء بالاضبط ففظ والاولى ما ذكره المصنف لان الضابط بها تسابل فقطع في الغلط الا ان اشترط العدة
لغيره عن اشترط عام التسابل لان العدل لا يتسابل في كامل ليجعل الظن من الصدق والحق ان يراقب الكلية الى انقضاء معناه ويدعو عليه
ونشبت بذكره حتى يودى وبها ينبغي على ان فهم المنع شرط الرواية وسيجي ان شهادته تعالى ولغيره في الضبط بالشبهة انه ضابط وبموافقة

(الضمانين) أي يكون حديثه مطابقا لحديث الضمانين أو يكون سيرة مرافقا له في الضمانين بأن يراعى إطلاعه ونداءه كما يراعى إطلاعه بالفضل
 لا يروى العدل إلا ما يذكره والامم كمن عدل لا في الروي وإنما في رفع احتمال الضمانين في التسليم على الضبط ولهذا الذكر على أبي هريرة والاشارة
 في الرواية فإنه ياتي في الضبط ويحل في العدل في قولنا العدل لا يروى إلا ما لا يثبت في ذكره لانه لا يروى إلا ما يذكره في الواقع لكن السامع الضمانين لا يثبت
 لاحتمال السهو والخطا في اعتقاده انه يذكره بهذا لانه اذا لم يكن ضامنا ليطاوعه وانما هو المحفظ احتمال احتماله لقوله لا بعد نسي المتن وذكره غير ما سمع والامم
 عدل لا يكتب قصد الكيف الطمئن السامع بروايته ولا كونه

والذين كفروا هم مشركون مع الله تعالى والاداء لالاحمال
 والنحل بالمرءة من الصغار والافعال الخمسية ولما كان هذا الملكة حقيقة او ميراث الحكم على وليها كما في السفر والاشقة وانت المايه من خليك
 المناسب للاشتراط هو الملازم على التقوى باجتنابه عن المحرمات والافعال الخمسية وايضا بالواجبات والافعال المناسبة للمرءة وهذا
 هو الذي يجب من الكذب واما الملكة فامر زائد لا يدخل في الملكة وقد خيف عنها الاجتناب فهي لا ياتي ايمان كبير مرة فالملامة
 على التقوى تترك الكبار والافعال الخمسية هي الشرط لان الشرط حقيقة الملكة وهذا مطلبنا كما في اشقة والسفر فاقم اما الكبار فنعن
 من غير الشرك بالله تعالى والقتل عند امر من غير حق وقد في المحنة والزنا والفرار من الرمي اي من مقابلة العدو الكافر المحرم لكن اذا
 لم يكن مسلما قل من اشرف والسمي القاي على العمل به ولعنهم ابا ذر الكعلم او اقتصد منه العلم ودون العمل بالاول المختار واما من التمايز
 ان يقتل الساجد او كره الشيخ عبد الحق الدهلي واكمل بالاليتيم واليتيم اي حقوق احد الوالدين او كليهما بما لم يكن للشرع والاحكام
 اي الظلم في الحرم خصيص المحرم لان هناك جرمة اشدد زائد به جرمة اكل الربوا او ادمير المؤمنين على معنى البدعة السيرة وشر
 فخر نقل عن السلي ان هذا السرقة لم يثبت عنه باسناد او ما شرب في شرب فقد روي عنه شربا في شرب كعاب ووق وقد زيدا لعين القوم من
 على امر ماض مع العلم باثباته كاذب فيه وقد ثبت عند من الكبار في الحديث الصحيح والامير على الصغار قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 واصحابه وسلم لا يقرن التوبة ولا معترة مع الاصرار والتمناه والطعن في الصيانة والسلف الصالح وادوية الاطباء بالسبب في
 ورواياته ورواياته وعلمنا ان الميراث المندرج في المقدم من لم يظهر السبب اما على التحقيق فالسبب مطلقا مودود ورواياته
 شهاب وانه ذنب عظيم بالنقل القراني وعدول الحاكم عن الحق بان استغنى عن الحكم بالحق سواء حكم ثلاثة او لم يحكم لثبته والاول
 الثاني وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم له واصحابه وسلم يكون القاتلين الحاكم على خلاف الحق والتوقف بالحكم بالحق
 النار قال الشيخ عبد الحق الدهلي اضطربت الاقوال في هذا الكبار ولعنينا فقتل المذكورات هي الكبار وما ودها صغارها
 ليس المراد بالحصر وقد روي عن ابن عباس انه قال الكبار الى سبعة اقرب منها بل اليه صلى الله عليه وسلم وعلى الروايات وسلم
 في كل مجلس روي اليه لم يحصر وما كان مفسدة مثل مفسدة شئ من المذكورات اذا كثر منها في اليتيم من الكبار وما اليه اشار المع
 له وقيل وكما مفسدة كاتل باروي مفسدة اذ يزيد منه ونهيه ظاهر جدا لانه الكفار على المسلمين التزم مفسدة من الفرائض
 ان المفسدة فيها المتك بكلمة الله الاول شديدا وقال ذلك الشيخ اما المثل فاشرب بعض المسكرات من غير خمر وكالاوله مثل الزنا
 يذرا لاسا ومثل ايتا لوالدوك لغصب مثل الربوا واما الاكثر فمثل قطع الطريق مع اخذ المال اكثر من السرقة وكما في
 صلى الله عليه وسلم على آله واصحابه وسلم اكثر من ايتا لوالدك لانه يبيح الكفار على بلاد المسلمين للفارة اكثر من الفرائض

وحكم الله تعالى بغير الحق اكثر من شهادة الزور وظلما واشهاد قبيح ثابت الذي يحسن قتل وقيل ما قرأ في البشارة حد او لعنا او وعيد او الى هذا بل
اكثرهم واليه اشار بقوله وقيل الكبيرة ما تورع عليه خصوصا وقال ذلك الشيخ وعلم بعضهم هذا القول الغير وقال وما مفسدة كفسدة ما قرأ في البشارة
وقيل ما اشترط بها ان التركيب بالدين او اكثر اشعارا مثل اشعار الكبار كقتل رجل عتيقا مائة مفسد من الدم فظهر انه مستحق له وكذا في غيره وهو طبعها
اجنبية ونقل عن الكافي ما لا يصح ما كان شفعا بين المسلمين في قبيحها حرمة الدين التي كبيرة والافني صغيرة واما ما قيل في معصيته اصر عليها البصيرة
كبيرة وكلما استغفر عنها في صغيرة فياخره ان يكون الزنا والقتل والشرب عبثا ثم اذا لم يصبر عليها اللهم الا ان يريد بعد الصفوحته واخر من قال
عن صاحب الكفاية وقال الحق انها امران اضافيان لا ينفردان فاما فيهما فكل معصيته فقيقت الى ما فوقها في صغيرة وان فقيقت الى ما تحتها في كبيرة
وهنا مشكل جدا فان الكبار والصغار متمايزتان بالذات وبالاحكام فان الصغار كالكبار في الطاعات مثل الصلوة والصوم والوضوء
عليه يحمل قوله تعالى ان الحسنات يذبرهن السيئات انتهى كلامه وما يحمل بالمعصية منها صغارا والتمسح خمسة كسعة القنعة واشترط الاية على الحديث عليه
الا امام احمد رحمه الله تعالى ونقل عن وكيع لا بأس به قال ابن السكيت في قوله على تعليم القرآن الا انه يحمل بالمعصية ان لم يكن عن عذر منها
مباحات شامها كالاكل والبول في الطريق وقيل في اباحة البول في الطريق نظر لبرود الحديث واخرق الحديث كالحاجة والصناعة وفي البشارة
في بعض مروج الشافعية ان اعتادوا الحيلة وهي حرفه ابيه فلا وفي الروضة ينبغي ان لا يقتيد به ويمنع الى انه يلبس به ام لا وليس الفقيه
قبلا فانه عادة المسيرين ثم العد وليس شرط في الرواية عند احمد وخلاف الجاني من المتقدمة فانه قال لا بد من عدو الشناعة حتى او عيب
في احدى بيت الزنا اربعة ردود والا فاما يرد عليه فلا يحتاج الى الرد بل يكفي الواحد وقد تقدم لما قد من قبل فانه لا يستعمل برود الحديث
في غير ابى موسى الاشعري في الاستئذان حتى رواه ابو سعيد ولما تقدم من الدلائل على حجية خبر الواحد فانها غير فارقة واما القيسر
على الشناعة وهو غير مدعي فان اشترط العد وفيها خلاف القياس لكثرة التذويق فيها والاشارة بشرط اختلاف الشناعة
اذ لا بد فيها من الولاية ولا الذكورة فيقبل خبر المرأة العادلة من غير مشاركة رجل معها بخلاف الشناعة اذا اشترط الذكورة
فيها بالنسب على خلاف القياس ولا البصر بخلاف الشناعة فان اسرها خفيق وانما لم يشترط الحرة والذكورة والبصر اقتداء بالصحة
رضي ان الله تعالى عليهم وكنههم قروة وهم قد قبلوا خبر مبرية قبل العقاق وخبر العاكشة الصديقة ام المؤمنين ام المؤمنين ام المؤمنين
ونج عبد الله بن ام مكتوم وابن عباس بعد ابتلاءه بناب البصر ولا عاصم القرابة بين الرواسي وبين من ينفعه مضمون الحديث
ولا عدم العداوة بينه وبين من يصير له موم الحديث في حق الكل حتى يلزم الرواسي والمروسي له وغيرهما فلهذا بخلاف الشناعة فاما
مختصة بالشهود له والمشهد وعليه نفا وضرا ولا عدم الحديث قد فانه لا يقبل رواية الحمي ورواية القذف لعبد التوبة ورواية عمالي
اجنبية في رواية الحسن خلافا في عدم القول وان تاب قيا سنا على الشناعة وهو خلاف الظاهر من المذهب لقبول ابى بكورة في
فانه قد ف معيرة بن ثعلبة فحده امير المؤمنين عمر رضي الله عنه وحسان بن اسامة بن ميمون بن محمد بن حنبل بن حنبل بن حنبل بن حنبل
الصديقة فبر ما الله تعالى وكذا هم التدجين افترى عبد الله بن ابي المنافق لكنهم تابوا عن هذا الامر فشرح ولا الاكثار من الحديث
كيف وان زبيرا رضي الله عنه لم يكن رواية الحديث ولا معرفته النسب كما اشترط بعض اهل الحديث اذا جاء به السبب لعدم كونه
وعليه الظن بالصدق ولا دخل فيه للنسب ولا علم الفقه او العربية او معنى الحديث فعم او لا وعندنا الشبهة الثالث وليس الخلاف في
العلم بالعلماني الشرعية وعلته الحكم وانما النزاع في المعنى الغروي لما ان المعصية في الحديث هو المعصية ولا يقيد بها بالضبط الامن

لو عرفت بالمعنى ما دونه الم تراة لم يتعد احد الكسب اتمرة لانه من غير معرفة اليك كما يشاهد في علم القرآن الشريف في نقل من
رواية عنه فم المعنى رتبة المتسايل في عدم التنبط فحق في العلم وذل لم يتعد لفظ المتن مثل المتقدم في الغيبة متن القرآن انجيل رداية كونه
لو يوجد بعد من منها فافسا والقياس على نقل القرآن فانهم في استل في العلم بالمعنى ليقوله على الله عليه والادوية
وسلم في التحقيق في رواية الى عبيد وقال جودته والازم في التشديد فيما قال الاصنف وقال المحقق بالازم والتشديد في العلم
في الله والتكثير في النقص والتضار في الاصل من الوجه والريق والمراد منها من القديم بالمرتبة كما قال شيخ جودته في حقه تعالى في العلم
سبح مني حديثا قومي فراه كما وحي قري حبل فقه غير فقهه وريب حبل فقه الى من يرافقه من رواه ابو داود ورواد الشريفي والشافعي
والبيهقي اقول في ما رواه الصادق في الرواية عند الاما لفظ اوله والمقصود منها تحصيل ضابط للسان في تشيذه عليه من الصادق واما
للمرتبة رتبة القم الكذب والنسيان فالاستلزام للمطلوب ممتنع والحاصل ان الحديث انما هو دعاء والفاظ الراوي ولا يلزم من قبل
السامع اياه وجوب العمل عليه بحقيقته وكيف اذا كان غير عالم بالمعنى فمرتب المتسايل وسنور التنبط باقائه ومما لا ين للصدق
قلا في حديثه وروى بالبيهقي ان من معنى القول على العدالة وهي موجودة وقد انفع بما روي في ذكره ولا الاجابة اذ اية قلنا البعث بحقيقته
عند نقل الفقه القياس من كل وجه قال الامام محمد الاسلام راوي الخبر ما نفية وغير فقهه لكن عرف بالرواية او غير فقهه لم يعرف الا بحديث او
حديثين وسبحي حال في غير النقصية فيقول يجب العلم وان قال الف القياس وغير الغير الفقهية المعروفة بالرواية التي فيقول تبرك به القياس الا
اذا ان القياس الاقتضا والسداد بالراي بالكلية وهو مختار الامام عيسى بن امان والفاضل الامام ابو زيد ووجه في اسم ابو الحسن الكوفي
انه كما اول وهو مختار الله حيث قال في العدالة لانه ان الله او تحاد في نهايات خبر من رسول الله صلى الله عليه وسلم في اوله او اخباره وحكم
فيجب قبوله للاول في السابقة فانها غير فارقة ووجه قول الامام محمد الاسلام ان النقل بالمعنى شائع وتلا في جواب النقل باللفظ فان
واعتد قدر وبيت لعبادات مختلفة ثم ان تلك العبارات ليس مترادفة بل قدر وحي ذلك المعنى لعبارات مجازية فاذا كان الراوي غير فقهه
احتمل الخطا في فهم المعنى الراوي الكثرة والكان هو ما رقا باللفظ واذا خالف الاقضية بأسرها والسداد بالراي تومي ذلك الاحتمال لقوة
شديدة فلم يبق ظن المطابقة فبسط الحجة وصار كالحجج المروى في اصيل العوام والخوام من جملة العلماء ولا يلزم منه نسبة الكذب منقول الى
الصحابي معاذ الله عن ذلك ومن منها فافسا جواب الاستدلال المذكور فقهه في مثل ذلك بحديث المعصاة كما قال حديث المعصاة وهو ما
روى ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقصروا الا بال و النعم من اتباعها بعد ذلك فهو خير النظر من بعد
ان يحلبها فان رخصها اسكها وان تخطها ردها وضاعا من ثم ردها اشجان وفي بعض الروايات فهو خير النظر من ثلثة ايام فابو هريرة في حديثه
وهذا الحديث مخالف للاقتضا بأسرها فان حلب اللبن لعدا ولا على الثاني فلا وجه لرد بدل اللبن وعلى الاول فثمان البهقي كركز
بالمثل او القيمة والصانع من التمر ليس بواحد منها بل ربما يكون جلع التمر مثل قيمة الشاة مع اللبن الخلاب فيلزم رد الشاة مع رداية القيمة
وهذا اما للتفريق من الشرع فالحديث سقط عن الحجية فيسقط احتجاج الشافعي على ان التصريه عيب يردب الشاة ولقي ولينا سالا في الجاه
وهو ان اللبن ثمرة من ثمرات البسج والبقوات الثمرة لا فيقوت وصف السلامة في البيع فيقلتها اولى ان لا فيقوت كذا في شرح كلامه وفيه
ما مل لا يهزان ابا هريرة فقيه مجتهد لا شك في قوامه فانه كان يفتي في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعدها وكان من اخباره في قول ابن عباس
وفتواه كما روي في الخبر الصحيح انه قال ابن عباس في عدة الاحمال المتوفى عنها زوجها حيث حكم ابن عباس بالبعد الاجلين وحكم

هو بوضع الحمل فكان سلمان يستفتي عنه فنهى ليس من الباب فتشعر في بعض شرفه والاصول الامام فخر الاسلام قال بالخارجي روي عنه سبعة نفر
من اولاد المهاجرين والانساء روي عنه جماعة من الصحابة فالوجه لرويه حديثه فمائل فان فيه تاملان اذن الحق في دفع استدلال الشافعي
ان البخاري من ان كان للقران حيث قال الله تعالى فاخذوا عليه قبيل منكم واعدوا له ما لم يحرم الله ولا رسوله من ان كان للقران حيث قال الله تعالى
للمتة المستورة المتابعة بالقبول وسه اخراج بالفتن انما فهم اصحاب الامام عيسى ابن امان قالوا القياس معارض لذكاب الخبر ولا حجة مع
قيام المعارضه فقبل في الجواب لا تقارض بل القياس ضعيف فانه راي محض فلا يعارض الحديث واليه منقوض خبر الفقهاء اذا خالفوا القياس
فاجيب بحال عدم الفهم جاز من غير الحقيقة ففي الخبر شبهتان قصار مثل القياس بل انزل منه اقول ذلك اي عدم الفهم في المعاني والمقرون
على محبة متبعا للبعد وهذا لو لم يدل على كون كل مخا في نفسه ما وليس كذلك بل التحقيق ان عدم فهمه المعنى القوي ليعيد كل الوجه والامام عدم الفهم معنى الشر
المعنى بالتامل فيغير ليعيد بل واقع كيف وقد فهمت فاطمة بنت قيس من امر النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اياها باعتبار اد في بيت عبد الله
ابن ام مكتوم ان لا يسكنه لها بل للبتوته اصلا ولم يكن كذلك كما حكيت عائشة الصد ليقية ام المؤمنين ان امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
اياها انما كانت لكون بيت زوجها عورة والكل في حريم السلام واخرج عن الترحم عند التعارض بالقوة فيقدم القوي على الضعيف وهي غير مضبوطة بل قد
يكفي في الخبر وقد يكون في القياس فلا وجه لرجح القياس مطلقا وسيأتي في مسألة التعارض بين الخبر والقياس من هذا الماير وسئل المجتهدين في هذا الشأن
قائمة اكتفوا في هذه الاعصار بطول الزمان وكثرة وسائل السند عن جميع الشروط يكون الامم مستورا فان تحقق العدالة كما هي مشكوك في هذا الزمان
وبلما توجد وجودها على خطا كقصة معروف فالاصل متحيز فان اخطأ كما ينبغي ايضا متعذر وهذا الحق في السلسلة على الانقطاع ولكل القوي كقصة الماير
العمل على المجتهد فلا بد من تلك الشروط فاقم مسكنة مجهول الاحمال من العدالة والفسق وهو المستور في الاصل على غير مقبول عند المجتهدين
وروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه في غير رواية النظام قبله واختاره ابن حبان نقل عنه في احاشية قال ابن الصلاح يشبه ان يكون
حكم العمل في كثير من كتب ابي بيش المشهور لهذا الزامه وانشأ الى تحرير النزاع لقبوله والاصل ان الفسق مانع عن القبول بالاتفاق كما
فلا بد من ظن عدمه فان اليقين متعذر لكن اختلف في ان الاصل العدالة فيظن بالمطيع وضربا او الاصل الفسق فلا يظن العدالة ولك
ان نقول العدالة شرط اتفاقا لكن اختلف في ان ايهما اصل ثم ان المعصية في حجة الخبر ظن قوي ولا يتحقق بالظن الضعيف فانه لا ينبغي
من الحق شيئا الا ترى انه قد يحصل الظن بخبر الفاسق الذي جرب مرارا عدم الكذب منه لكن لا يقبل قوله شهادة ورواية فكذا ظن العدالة
من الاصل لا كيف منها كيف وقبول الخبر من الدين ولا بد فيه من الاحتياط فينبغي نظام الرواية هو هذا الماير والى ما ذكرنا اشار الامام
فخر الاسلام لقبوله وهي لزوم ان قاصروا كل انا القاصر فاشيت بنظام الاسلام واعتدال العقل لان اصل حاله الاستقامة لكن الاصل
لا يفارقه هو في القيد وليد عنه الاستقامة ثم قال بعد هذا والمطلق ينصرف الى كمال الوجوهين ولهذا لم يجعل خبر الفاسق مستورا حجة
فقبل الفسق يظنون لانه اكثر والظن تابع للاغلب وربما يمنع كونه اكثر لان الكلام في المصدر الاول فمن اكتفى بنظام العدالة
وقبل المستور فانما اكتفى وقبل في هذا المصدر ولعل اراوة قرن الصحابة باصدر الاول مخالفة بما في المعبراته وايضا لا يتيسر
من احد روي كثره الفسق في المصدر الاول فالمراد منه عدم فساد الكذب وهي القرون الثلاثة والافضل هي النزاع بالصدر
الاول ليعيد كثره الفسق في الصحابة العياض بالله ولا يصح فيهم احتمال العياض بالله فضلا عن الكثرة ورجح فاجواب عنه ان اعدان
السلطين النظامين اكثر بكثير من باقي الرجال فاما كثره العدالة لغيرهم الكذب كان قليلا لا يشك وبهذا القدر مشهور ما بالشرع

الاجابة

صالحات الله عليه وسلم وسط آله واصحابه ولو سلم كثير النسخ في ذلك الصدر فربما ينفع كثره النفس في رواة الحديث فان اكثرهم عدول فافهم
 فان فيه نظر انظر من توابع تلك السلاطين انفسه ولان العدالة ملططة رية على الفناء فلم يكن اصلا اقول بالعدالة وان كان ملكه كمن
 الراد منها في شرط قبول الرواية بها السلامة من النفس وان لم يغير ملكا او لا فلو كان الصدوق بالسلامة مع الاسلام على الكذب فيفيد
 انظر من يجب اعتبار ما لا ينظر الى الملكة لان شرط العدالة انما كانت تكون من جهة الصدوق وبعدة عن الكذب وانما فيها فاما رخصة الفقهاء
 ان السبب اذا بلغ في عدل لانه لم يكن مكلنا من العيب واجده راعيه فيقبل شهادته حتى لا يفسد ولو كانت العدالة المشروطة هي الملكة لما قبلت
 وانما ثلثة فلان القاضي اذا لم يقبل شهادته ما دام تاجبا لا اخطار ملكه في الملكة ليست شرطا لقبول وانما الباعث ان الملكة لا يتقدم بها الخلف من
 والعدالة نزول بالنسخ ولو سلمت فالملكه ليست عدالة وانما ما ساقا سلم اعراي فيشهد بالهلال فيقبل عليه وعلى آله واصحابه بالصلوة والسلام
 شهادته فامر ان ينادى في الناس ان لا يوردوا فاداروا الدار فطنة فالتفت عليه وعلى آله بالصلوة والسلام بظاهر العدالة ولم ينظر الى الملكة
 وذلك اي القبول وثبتت العدالة لان الاسلام يجب باقبل ولم يعزل لجهة سنية فشهد وهو سالم عن اسباب النفس والحاصل من كون العدالة
 ملكة والمذكورات اسنادا ويجوز ان يثبت ان الشرط ليست الملكة بل اقيم الاجتناب واعتبر كمن لا مطلقا بل الاجتناب لخاصة مروي لاسر
 الية هو الوجه للصدق في غير موضع وفي المستور ما يتبين شهادته العيب بعد البلوغ فللمن في بين الشهادته والرواية كيف والشهادة
 مقبولة عنده في ظاهر الذميب لكان القروية وعدم حتم والعدل والفتحات بين المعاملات وانما قبول شهادته التامة بشرط
 بان ينظر عليها في التوبة حتى يبين مخالفة اليهودي فيقبل منه فادارة الاعراي فاعطى ما روى في الحسن عن ابن عباس ان
 قال جاء اعراي فقال رايت الهلال فقال الشهدان لا اله الا الله قال نعم قال الشهدان محمد الرسول الله فقال نعم قال
 يا بلال اذن في الناس ان لا يوردوا هذا الا يقدم حجة على قبول المستور فاعلمه كان مسلما من قبل واما تقرير الشهادتين فلتقوية
 الشهادته باليمين فتدبر ذلك ترجح العدالة على النفس بان الولادة على الفطرة فبطلت الاسلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 آله واصحابه وسلم من مولود الا ولوه على الفطرة فابواه يهودونه او ينصره او مجسانه كما ينتج البهيمة يجعاهل يحسون فيها من
 ثم يقول البهيمة فطرة فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم رواه البخاري والاسلام على الطهارة
 فانه يجب ما قبله والاصل كتابا ما كان على ما كان مالم يظلم خلافة فالاصل اليقاع على الطهارة مالم يظلم فسق قتال والنجس او لا
 بان منقوض ممن لم يعلم منه اثار الكفر والايان لكن ولديته دار الاسلام فان الخدمات جارية فيه فان ولادته على الفطرة فطرة
 الاسلام والاسلام على الطهارة والاصل كتابا ما كان على ما كان وثانيا هذا الاستدلال بالاستصحاب وبغير حجة وانما يكتفى بالانصاف
 للدفع عند بعض المشايخ لا الاستحقاق فلما يلحق حجة في اثبات قبول القول وثالثا اصاله لبا ما كان على ما كان انما هي اذا
 لم يعارضها معارض وبها العدالة والكتابة اصلا لكن ملازمة غلبة اليهودي على الانسان ليعارضها فلا وجه لبقائها مالم يدل دليل
 على مخالفة اليهودي فافهم وثبتت مسئلة معرق العدالة امور منها الشهرة والتواتر كما لك الامام والاراعى وعبد الله بن المبارك
 وغيرهم كالامام الهامس بحقيقة وصاحبه وليه اتي اصحابه والامام الشافعي واحمد بن حنبل وسائر ائمة الكرام قدس سرهم لانما فوز
 التزكية في افادة العلم بالعدالة ولهذا لا يجل كون الشهرة فوق التزكية كالمراحمدين حنبل على من سأل عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم
 امره على ما لا ولا كبريحي ابن ميسر على من سأل عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ابن ميسر ابو عبد الله ليسان عن الناس وانت تسأل عنه يعني انما

مشهور بالعدل حتى يجعل مركزها وانت تسأل عنه ومنها التزكية وهي اخيار العدل بالعدل والاصل في مراتبها اصطلاح المذكي الفاظ التزكية
والاشهر بين اهل الحديث ان ارفعها في التعديل جهة ولقمة ومما يلاحظ فيها التيقن بالعدل فان تلك الالفاظ ليست بمعنى عن العدل
فلا بد من علمها لوجه آخر ثم بعد ثلثة الفاظ مامون صدوق لا باس به ثم بعد ذلك صلح شيخ حسن الحديث وهو يلج والاشهر في المخرج اسوا كذا
وضاع وبال ثم بعد ذلك ساقط ذاهب متروك وهذا هو المأخوذ في المرتبة الاولى للجاري فيه نظر ثم بعد ذلك رو واحد في مطر ليس في حق منه
تزكية المخرج والجمية ولا تقوية اى لا يطلع اليه راية لهذا المخرج جهة في نفسه ولا يتقوى البغية فيصير حجة ثم بعد ذلك ضعيف منكر الحديث
واه ثم بعد ذلك ما فيه مقال ليس بمضحي ليس ولا يلج هذا الاعتبار والمناجات الاعتبار بتبع الاسانيد لغيره فرائد لفظا ومعنى من ذلك
الصحابي الراوي او غيره من الصحابة وهذا الموافق متابع له ان كان منه وشاهد ان كان من غيره وقد يطلقان مترادفين ايضا وانما
صلح هذا الاعتبار دون الاول لان المرتبة الاولى تعدل على الفسق والنفاق لا يصحح حجة ولا تقوية ولا يصير متقوية غير حجة بحال بخلاف
منه فانما لا تدل على الفسق وقال في التخرير حديث الراوي الضعيف للفسق لا يرتفع بعد والطرق التي كلها فنعاف من الفسق الى حجة
اصلا فان خبر النفاق لا يقبل بحال وحديث الراوي الضعيف لغيره اى لغيره الفسق مع العدالة يرفع الى حجة لان العدالة موجبة لقبول
خبره وانما كان اليه بسوء الخطه وقد ارتفع بالتعدد وبما هو متقدم على العالي في فتح القدير على هذا الاصل مسائل كثيرة اقوال القدر
قد يوجب لتواتر القدر المشترك كما مر وجوبه غير شرطه بالعدالة فيكون خبر الفنعاف للفسق متواترا حجة فالضعيف بالفسق وغيره سلو
فما مل ولعله رحمه الله تعالى اراد ان احد الطرق بحيث لا يخرج الخبر عن الاحاديثية لوجب الجمية في الضعيف لغيره الفسق ولعل الضعيف
به واما المتواتر فخارج عن البحث بل القدر المشترك الذي لو اتسرع به ولا يعمل بطور واحد واحد من اخبار الاحاد لان الفسق ما رفع
موجب للتثبت بالنفس فافهم ولا حرج بترك العمل في روايته او شهادته بترك الراوي والشاهد العمل كما اذا كان الخبر صحرا فارتكبه او جوبا
فتركه او مبيحا فافهم بالحكمة او الوجوب او كان الشاهد حكما او قاضيا فلم يحكم بما شهد به فاعمل بمعارضه لاجل ترك العمل او علم بالفسق
فلا يدل على فسقه واما ان هذا الخبر حجة ام لا فبحث آخر يجزئ ان شاء الله تعالى ولا حرج اليه بغيره لبيان دية الزنا لعدم الدناب لانه
يجوز ان يكون صادقا فيما روى به ولم يرافقه غير فخر الله به وعليه ما قالوا في التعليل عدم قبول شهادته انه ارتكب جريمة افشاء
المسلم مع عدم حقيقته اقامة الحجة باللسان مجوز في الجرم قبول قول فانه يدل على كونه فاسقا فمماثل فيه ولا حرج اليه بالافعال المحتمل
فيها كالعيب بالشرع من غير تماريد شراب التمثيل واكل متروك التسمية عارفا لالمعصية عند رويتها مباحة وقد نقل عن الشافعي
في شراب التمثيل احده وابقبل شهادته لكن ينبغي تفكيك المسئلة بما اذا عمل موافقا لرائه واما اذا ارتكب بهارايه الحرة فينبغي ان لا يقبل
كخبره اكل متروك التسمية وشذ في شراب التمثيل ولا حرج اليه بغيره اختيار الرواية فان الموجب لقبول العدالة والضبط لا يخل شيئا
منها واليه ان زبيرا رضي الله تعالى عنه لم يكن معناه ابها كذا البلا من مهنه لطلبان قول بعض المختصين في حق الامام الهادي عليه السلام
بالشوق والغرب ابن خنيفة الكوفي رضي الله تعالى عنه انه ضعيف كما في غير معتاد بالرواية واليه والاولاه قد اخذ وفتر شيخي حماد رضي الله عنه
في روى منه انظر لعين الانصاف اى طهر في هذا فان الرواية عن المكنوب ابية كمال الاحتياط والوسع وخوف الله تعالى ولا حرج
اليه بان له راويا واحدا فقط دون غيره وهو مجهول العين باصطلاح السمعان ليس له راويا غير شيخي فان المناط العدالة والحفظ
للقدر الرواة وقيل لا يقبل عند الحديثين وهو محكم وقيل في ان كان عارفا بهذا المنقذ والنقل من الثقت يقبل وقيل ان زكاه احد

الاصول

مقتل ابن سنيان انه عليه وعلى ابوه وصحابه الصلوة والسلام قضى لبرويع الاسجعية حين باث عندنا زوجه بائيل التميمية بمر وكان مقتى مرفوعة ثم المقتل
قبلة ابن مسعود وحيدته كان حكمه بهذا لما سمع ابي ريث مبره وقد خرج هذا ورواه امير المؤمنين عليه رضي الله عنه قالوا ما التصنع لقبول اعراسه
بل ان على عتبه جسد الميراث لا منه لولا واشترى امير المؤمنين لم يظهر ثبوته في كتب اهل الحديث والذي صرح من روايه الصحاح لا يدل عليه وقال
اليعني في شرح الكافي قال ابن المنذر لم يصح هذا عن علي وقال الشيخ ابن الهمام ان امير المؤمنين لم يلق مقتلا حتى يكلف وكان هو رضي الله عنه
لا يرضى العمل قبل التحليف ثم لم يسم فقيه جميع في مقتل لاسكوت عن العمل فليس المثال مطابقا الا ان يقال لعنه رضي الله عنه اراو كوصف
الجنس يعني انه اعرابي والاعراب فيهم البول على العقبتين ولم يرد ان هذا الاعرابي شانه ذلك نفاية الاخبار لعدم معرفته بحال ليس فيه
بيان اخرج وقد يقال ايضا انه لم يستدل بها بن مسعود رضي الله عنه بل انما كان سره لطافته فتواه بالراعي الحديث فنافية القبول
برجوه المتقدمة بالراعي او غيره من التالعات وهذا شبهه بالجدل ثم هذا الحديث ليس مما تفروقه يقتل ابن سنان بل رواه مقتل بن سنان
وقال اليعني الاختلاف في اسم الراعي لا يقدح اذا كان الراعي مشهورا وقال هو ايضا قال البيهقي جميع روايات هذا الحديث وسأيد بصحة الحديث اعلم
وفي رواية العدل عن الجوزي هذا ما ثبت احدا التعديل يعني ان الرواية لتعديل له فان شأن العدل ان يروي عن الراعي لا يروي عن الراعي
لا يكون الرواية لتعديل الجوزي رواية تعويل على المجتهد بانه لا يصلح الاجل التعديل والثالث التفصيل بين من علم من عاونه انه لا يروي الا عن
عدل فيكون اعدلا من عاونه ذلك فلا يكون لتعديله وهو ابي الثالث العدل وهو ظاهر مسئلة الحجج والتعديل ثبت لواء احد
اي تركية واحد عدل في الرواية وثبت باثنين في الشهادة في تركية العلانية عندهما وفي السر الفرض عند الامام صح عند اكثر من
الاجتهاد وهو المختار وقيل ثبت باثنين فيها وقيل ثبت لواء واحد فيها وعليه القاضي ابو بكر الباقلاني لنا ولما قولنا كما تقول العدل مرجح
قطعا فليكن الصدوق في اخباره والعمل بالظن واجب فيجب العمل بقوله فيقبل فالقبيل منقوض بالشهادة قال هو اما الشهادة فافاض
بالاحتياط لكثرة البواعث هناك عن المساواة كالصداقة والعداوة فبشرط فيه العدو وفيه ان العدو لا يفي بالمساواة ايضا بل غايته
الظن القوي والظن كان حاصلا بالواحد ايضا واليقر تركية السر والعلانية متساويتان في وجوب الاحتياط فالاولى ان الشهادة بشرط
فيها العدو بالنص وتركية العلانية شهادة معنى لاختصاصه بحمليس القضاء كالشهادة وايضا بما عليه القاضي الحكم مثلها فاعطيت حكمها لنا
منايا لا يزيد بشرط على مشروطه ولا ينقص عنه بالاستقراء والتركية شرط الشهادة والرواية فلا يزيد عليها ولا ينقص فيك في الرواية كبرية
الواحد لقبول رواية واحد ولا يكفي في الشهادة والتركية اثنين ومن هنا احي من اجل ان الشرط لا يزيد على المشروط صرح على المنه ب
الاجح تركية كل عدل ولو كان محيدا او اصره لانه ليقبل رواية كل عدل ولما لم يمنع الاستقراء واليقر لو تم دل على اشتراط العدو في
تركية السر الفرض وادور وشاهد الهلال فكيف لو احدث شهادة بالمال رمضان وبالسما علقته وادور وشهو الزنا ويجب فيها الاربعه فان ابي
فيها باثنين لا اقل ولا اكثر فقد زاد الشرط على مشروطه في الصورة الاولى وينقص في الثانية واجب بان الزيادة كما في تركية شاهد الهلال
والنقص كما في تركية شهوة الزنا بالنص لا يقدح فيها هو الاصل من المساواة واصحابنا ان الصورتين مستثنان عن الاصل الحكم وهو القبح
فما لم يبدل النص على اشتراط اكثر من واحد ولا دليل آخر يخرج عن هذا الاصل وان كان فلا بد من الابانة المعروفة قالوا ان تركية
شهادة وكل شهادة لا يكون الا فيها اثنتان فيقتدح عرض بانه اخبار فلا يفتقد وكسائر الاخبارات فرج بان الاحتياط في ايجاب العود
فعرض بان الاحتياط في الكفاية بالواحد لان فيه ايجابا على الاحوال ويبرقع بان شرع مالم يستقر من ترك ما شرع كذا في التجرير فليكن

ان رواية عن الجوزي

ان رواية عن الجوزي

من جهة انه لا يعطى مجزور ودينه فشا من سب محمد وعذره جل جلاله مجزور وعندها آخر فرجع الاشكال فتمسحى فافهم وما قيل في الجواب ثانيا
 ان الجرح انما ثبت بالنسبة في الجحامة وبها يختلف واما التعديل فانما ثبت بارتقاء النفس سلطانا وبذا سألوا شبهة واشتد فيه ان ارتقاء
 النفس سلطانا انما يكون باقتساب كل مجزور ولو في ذهاب التعم كذا ليس كذا واخر من بان محل الكل الاثمة في الكتب على اقسام التضعيف الاولى
 وقاية اية التضعيف فكان هذا اجماعا على قبول التضعيف الغير المبدى الجواب ان اصحاب الكتب المعروفين عرف منهم صحة البراءة في الاسباب
 اسباب الجرح والتعديل فاباهم كتحصيلها حتى لو عرف راسم بخلافه لا يقبل ولهذا لم يقبل التضعيف ابن الجوزي محمد بن حميد ولم يقبل الفخر
 ما قوله الدار قطنه واما من اهل التخصيص فذلك الامام الهمام اعني صدره الامام القليع منه ولم يثبت الله تعالى حفظنا الله عن مثله
 وهذه الجواب اولي مما قيل انه احيى التضعيف المبدى وان لم يجب الحكم بجره لكن يجب التوقف عن قبوله لعدم ثبوت التعديل في ذلك
 احيى كونه جرحا ولي لان قول العدل لم يزوج على الجمالة والجمالة والتوقف كانت من قبل ولقباءه عليه لبقا على ما كان فلم يكن كجرحه
 مع انه انما ترك كجرحه فقد برأ العاكسون قاله اكثر ائمة ائمة في الرجال في انما راعوا التعم وكثرة التضعيف مرتبة في العدالة فلا بد من التفصيل
 بخلاف الجرح فانه لا يتضح في اطرافه فلا حاجة الى التفصيل فالتفصيل ان توما من ارباب الدار قطنه في قدس سره اسرارهم لا يسيلون عن التضعيف
 اصلا وحاشاهم عن ذلك لكن يتصورون في اطراف النفس في ابراهيم الناطرون فاسقين متعبدون عنهم كما حكى عن قطيب الاقطاب في ريد
 في مبداه في حاله لما جمع عليه القوم بالاقتداء واداء الاعتزال ولم يكن تيسر فاعل بجرحهم في نهار شهر رمضان وكان هو رضي الله تعالى عنه
 مرضيا ولم يكن عالين به فتنفروا واتفقوا حمار الوحش فالتفت هذا اقليل جدا فلا القياس عليه في الاسباب الاثمة على انه لغير حالهم عذر في غير تفصيل
 الاشتباه فافهم قبل غاية ما لزوم من بيان اتقاء التضعيف في الجرح ولا يلزم من اتقاء التضعيف في الجرح اتقاء المانع عن التفصيل مطلقا ولعله
 الاختلاف في الاسباب كما مر اقول لم يستدلوا باتقاء المانع على اتقاء التضعيف بل مرادهم ان الجرح لا يختلف ظاهرا وباطنا لا اتقاء
 التضعيف هناك فلا يجب التفصيل والبيان بخلاف العدالة فانها تختلف ظاهرا وباطنا فيجب البيان وفيه ان عدم الاختلاف ظاهرا وباطنا
 لا يوجب عدم وجوب التفصيل بل يجوز ان يكون وجوبه للاختلاف في الاسباب كما شرخصا من قبل فافهم لعمري وعليه انه احيى اختلاف الاسباب
 ظاهرا وباطنا لا يستلزم البيان فانه لا يرفع بغير شبهة التضعيف فان الامر بالباطن مما لا يطرح عليه بل يستلزم التمسك بالحق في ظن بايات
 ان ظاهره وباطنه سواء فيحكم بالعدالة والالاخافهم المشتون قالوا الاطلاق موجود ولا نرمس مع الشك في التباس في الاسباب بايات
 الجرح والعدالة فان اسباب الجرح تختلف فيها للثبوت فكذا اسباب التعديل لانها الاجتناب عن اسباب الجرح والعدالة فان اسباب الجرح
 تختلف فيها للثبوت فكذا اسباب التعديل لانها الاجتناب عن اسباب الجرح وان كان الاطلاق ملازما للشك فلا يقبل فيجب البيان في جوابه
 ان سبب ان يتوقف الاختلاف في اسباب التفصيل في الجرح مع التعديل لكنا انما قبلنا في التعديل الاطلاق ضرورة لتفسير التفصيل والجواب
 كما في التمسك بان قول العدل لا يوجب الظن فكون الاطلاق ملازما للشك ممنوع عن بان افادة الظن على تقدير عدم الملل عنه وقد وطأ له
 عنه لاحتمال الغلط في الحكم بالعدالة للتضعيف واعتقاده باليسر ليقاوح في العدالة تادافيا للاختلاف في المحاصل لان العدالة لا يعاينها احتمال الغلط
 للتضعيف واختلاف الاسباب والتعارض لوجب الشك ثبتت المقدمة الممنوعة وارتفع السند القاضي واتباعه قالوا الشبهة على الجرح لا يقبل
 من غير بصيرة بل ليس فلا يصح من العدل والاطلاق في محل الخلاف ليس فلا يصح منه اليقظ فاذا اطلق علم ان لا خلا فيه وانه شديد من بصيرة فبقيل
 اطلاقه وفي كون التمسك بخلاف العدالة او العلم بغيره كما مر والجواب بانه لا يعرف الخلاف فلا تدليس في البصيرة بالحق وقد فرض المراد في البصيرة

كما مر في نقل نذهب القاضي في هذا الوجه الى الجيب لوسم نقل نذهب على ما هو ولو كان منزه عن الجيب لكان القاضي سيرا في قبول الاطلاق
 التعديل على ما كان المستور في التوجه لاصلا على ان البصيرة انما هي معرفة اسباب الحجج والتعديل لا من جهة نبيس صرافع اختلاف فانه لما اخرج
 بالاقتناء اعتباره يعني ان المسئلة انما هي على اعتقاده فان اعتقده صحيحا حكم به وان اعتقده عدلا حكم به ويجوز ان يكون خطأ من
 لا تبسيع ولا تدين ليس في قول انما يتم لو كان الاعتبار لذهب المعدل واجاب فيقول انما يخرج على اعتقاده لا لذهب المحاكم في الشهادة
 والجهد في الرواية فانه لو كان مجازيا فلا يؤثر الاعتقاد المعدل والاجاب فلا يمكن التزكية بالحجج والتعديل على حسب اعتقادها فيجب العمل
 عليها وقبول الاطلاق وتعليقهم وجوب بيان الجرح بلزوم التقيد عند العمل بالاطلاق يدل على ان الاعتبار للثاني اى المجتهد والمحكم فغير
 وفيه ما مل فان شبه لزوم التسليم على تقدير عدم بيان الجرح انما هو ان وجوب العمل عليه انما هو برأيه وفي الطائفة الجرح لم يعلم انه موافق لرأيه
 ام لا فيلزم لا على ان الجرح من اصحاب او التعديل منه انما يكون بذهب المجتهد بحسب ما يعلمه الجاح او المعدل بذهب المجتهد حين التحريم او التبرير
 بل لا يعلم وجوده راسا في اصل كلام الجيب ان المركزي انما يخرج او ليدل على اعتقاده فيجوز ان لا يبرى المجتهد بآراءه جرحا جازعا وكذا بآراءه
 تقديره لا يبرى الا بغيره لا بالاعتقاد فلا تبسيع عنه ولا تدين ربا لور فانه لا اعتبار لذهب المسئلة ولا المجتهد في الفسق والعدالة فان المعدل
 القيام باطاعة الرب والفسق الانحراف فالاعتبار لذهب المسئلة او المعدل فان عمل المجتهد والدين في مذهبه فاسق المبته يخاف الله
 بهتكم حرمة الدين وانما اتى بما ليس بخند وراعه وذا كان محذورا في الواقع او عند المجتهد العامل بروايته فلا يضر العدالة عنده ولا
 في الواقع فالمسئلة ان جرح من غير البصيرة بذهب صحيح جرحه لا يبين المجتهد والدين على مذهب نفسه فقد ليس ان كان ما في الرواية
 وذا كان فقد ليس في حق لا يتوجه التسواب اصلا فمما مل منه فائده لا بد للمسئلة ان يكون عادلا خارجا باسباب الحجج والتعديل وان كان
 مستغنا ناسحا لان يكون متعصبا ومعييا بنفسه فانه لا اعتناء بقول المتعصب كما قدح الدار قطنى في الامام الهمام اجيئني رضى الله
 بانه ضيعت في الحديث اى شناعة فوق هذا فانه امام وسع قلنى خالف من الله تعالى وكره امارات شتيقرباى شتى بطريق اليه الفعيف
 فتارة يقولون كان مستغنا بالفسق النظر بالانصاف اى قبح قياما للواهل العفوية اولى بان يؤخذ الحديث منه وتارة يقولون ان لم يلاق
 ائمة الحديث انما اخذ ما اخذ من حماد ورضي الله عنه وهذا اليفظ باطل فانه روى عن كثير من الائمة كالامام محمد الباقر والاعمش وغيرهم
 ان حماد كان رسالا للعلم فالاخذ منه افتاء من الاخذ عن غيره وهذا اليفظ آية ورحمة وكمال علمه وقوة فانه لم يكثر الاستاؤ وكذا في كثير من حقوق
 حجة من الفوائد وتارة يقولون ان كان من اصحاب القياس والراى وكان لا يعمل بالحديث حتى وضع ابو بكر ابن شعبة رحمه الله تعالى في
 كتابه بالارادة عليه وترجمه باب الروضة اجيئني بهذا اليفظ من التعصب كيف وقد قيل للرأسيل وقال ما جاز من رسول الله صلى الله عليه وسلم
 والرواى اصحابه وسلم فيما لرأس العين وما جاز من اصحابه فلا اتركه ولم يخفيس بالقياس عام خبر الواحد فضلا عن عام الكتاب ولم يعمل بالارادة
 في المصالح المسئلة والنجب منهم انهم طعنوا في هذا الامام مع تقديرهم الامام الشافعي وقد قال في هذا اليفظ كيف تمسك بقول من كنت
 في حصة كجاء به وروى للرأسيل فخصص عام الكتاب بالقياس وعمل بالاخالة ولم يزل هذا اليفظ من هو ولا الاطامنين منهم والحق ان القول
 الحقى خدرت عندهم في حق هذا الامام الهمام يتقدي انما نام كلما صدرت من التعصب لا يتحقق ان يثبت اليما ولا يتحقق نور القديان وانما
 فاقطع وقيمت بسبب وقوعهم في هذا الامر القاطع انهم كانوا اسحق الفهم خيرة ونظروا في الفوائد الحديث ولا يرون فهم لو اطن الهام في
 فضلا من المعاني التي تيقن التي لغير عنها انما هم المستوسمين وكان هذا الخيرة الامام مويديا بالناميدى لالى متعصبا في بحار المعاني اخذوا

من جهة العدل والعدل عليه نعم لو كان المذهب ان الرواية في القرآن الاول مقبولة من غير العدل ايتم نعم لكن الامر كذلك
 فانهم فاقوا ان الحيزية المطلقة والجزئية المطلقة لا يكونان الا بعدل فيقال فيه فان الله تعالى علم كلام رسول رسالات اليه عليه وآله وصحبه
 لنا فاسما تواتر عنهم من رواة الاشارة لا واما ما في رواية في سبيل الله تعالى ربي الله انما قيل في
 الاشارة من جميع غير مسلم كيف وتكره انفسهم والتواضع ليس الا بغيره المطلوب فانه لا يفرق الله اصل وهو المطلوب اقول هذا الجليل وال
 على العدل اليقين الذي عمدة خلاص انفسهم فيهم الذين رويت عنهم الاما ديت وستم لهذا الرب من المهديون الهادون في نوحهم
 كما لجلادته وام المؤمنين عائشة بعد تيمم رضوان الله تعالى عليهم واما ما في رواية فيهم كما به تسمية من حقاقتهم وتوحيدهم اصل انما اختار شقا
 اتا وهو التواتر من جماعة مخصوصتين روة الاما ديت فافهم ولما كان نشاد توحيدهم اولئك المتهمة ودخل بعض اصحابه في الفتنة كما كمل
 وسفير فكشفت شبيبتهم بقوله واما الذي في الفتنة كما كمل بعضين واما قتل امير المؤمنين عثمان فلم يكن فتنة بل كيرة فخرته ولم يرض به واد
 من اصحابه قبالا جهاد والاصل في حبيب ولا يسيق في حبيب اي بقوله فاليق تعالى الذي وقع في اكل جهاد في بنته لا شك انه جهاد في اولئك
 معان لا شك في حقاقتهم واما صفتين فقد عرفت حاله ولا تفصيل لهذا في الكلام

مسألة السجدة في عهد جبريل الاصوليين سلم حاله صحبته مع النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم يتبعوا اياه والاصل عدم التبع في العهد للمسلمين
 وقيل سنة اشهر او غرة وعلى هذا يخرج مسلمان بن ثابت وجبريل بن عبد الله ايلي مع انهما اصحابا بالانحياز فان جسانا لم يغيرا ردا
 صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم جبريل او سلم قبل موته صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم باربعين ايواما وعندهما جبريل بعد تيمم النبي صلى الله عليه وآله
 مسلمانا على اسلامه ويعل الموت على الاسلام بان لا يظهر كفر مع ان الضرورة الواجبة لارتداد السجدة لا يثبت ان موت النبي صلى الله عليه وآله
 لا غير ولو كمل ردة سواء كان الاسلام بعد الردة حيوات صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم او بعد موته كما لا يثبت بن خمس اشهر بعد ردة
 ارتد بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسم في خلافة امير المؤمنين سيد بن الاكبر وكان كفايته انه يدغم سلم وتسميه جبريل
 جازة فقدم الاشيب جبريل اذ قال اني ارتدت ولم يرتد كذا في الاكسيتاب على الاصح من غيرهم خلافا لما يقوله بعض من يخفى على اهل البيت
 والذي حير به على الحكم بالاحياء عند كسر اهل سير اصحابه الا شعث المذكور لكن الحق هو المذهب الاخر فان الردة مطل الاعمال
 باسرها بالنسب لقطاع الصحبة من فضال الاعمال فيبطلها الردة فاصحة التي حصلت قبل المرحية الى الاسلام كما هيجة كصحة الكافر قال
 كفرو واما ذكرهم اياه في سير اصحابه فلم يله لانه لما كان رويته مقبولة في الفرض بقوله من رويته مقبولة في رويته صلى الله عليه وآله
 من غير واسطة فلا فم ذكره فيهم لكن لا بر من تركيته لهذا الرجل ولا يفي لبنا هر امة لعدم كونه حيا حقيقته واختاره ابن ابي اسام
 ولا يخفى ان تعدل اهل هذا المذهب في شكل والادلة المذكورة غير مقيدة اياه الا ترى الى قول امير المؤمنين عمر بن الخطاب في حادثة غلبت نفس لا يبر
 الصدقت ام كذبت والمخوف في صحيح سلم لا تدري حقت المصيبة ونحوه والصدور لا يفي الله فانهم وقبل السجدة في عهد
 والرواية في عهد السجدة وعرفا فاما لا يفيان الرواية واقرب بعد خلا فان الرواية من اصحابه كعدم عدول لنا ابتداء من اصحابه واما ما في
 عرفا ليس الا كمالهم المتبع لمحب وكذا صح ليقى عن الورد اتفاقا لانه ليس لازما فان قلت صحة الشئ بالجملة الاصل سلم ونفى اطلاق اصحابه
 قال وكمل على نفي الاصل من المني تحقيق في خلاف ابطاله من العرف جمهور اهل الحديث قالوا لا الاصل لم التليل منه وكيفية كالمزبارة ثمها فيكون
 اصحابا كمل من نفي ولو قليلا وقالوا ثانيا لو حلف لا يبر حش في حش اى بصحة حش اتفاقا فيكون اسلامي حش اصحابا واما ما في حديثه

الكل من جهة عبيد الله ولقبونه بعلم برادر ونبوتهم اليه ويدعون اسما واسملا ويجعلون كما نية عبيدته ويدعون بقاوه الى قريب
من تتماكة ولا مجال لنسبة النبي صلى الله عليه وسلم وادعاء الكهنة صاحب الكرامات كمنطون من الله تعالى والله اعلم ليس عليه نفس فانه
لستدرك الله ورفاق الله انما ثبت بقوله كان متوقفا على قبول قوله متوقف على ثبوت الله له سبحانه الاجزاء بجملة
فان قبوله متوقف على الله انما ثبت بقوله كان متوقفا على قبول قوله متوقف على ثبوت الله له سبحانه الاجزاء بجملة
ختم النبوة باوعد الرتبة العالية لنفسه والاشارة على حليته ذلك لاجل سلكه للفاظ الصالحين في الودائع درجات الاولى قال
لنا وادعوا الى وحدته ونحوه ونحوه بطلان ذلك لان هذه الكلمات ظاهرة في اسما والابصار كما نقل عن الحسن البصري انه قال
مدني ابو هريرة روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لو كان في الدنيا رجل من بني اسرائيل من غير الناس الى الدجال فيقول انت الدجال الذي مدني رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان لم يلاق مع ان فيه لكنا في محال لان هذا المؤمن اخبر وعلمه تشرع باصحة وكس كان ساهرا لابي هريرة
فيقول لقاوه واشهادة على انفي غير مقبولة على انهم شهدون ان لم يلاق امير المؤمنين عليا ان نقاره على جلاله شمس فليكن في الشهادة
من غير القبول فافهم الدرجة الثانية قال عليه وعلى آله وصحبه الصلوة والسلام محمد بن علي السماع فان ظاهر حال الصحابة في
خبرهم نسبة القول اليه بالسماع لان الكلام فبين طائفت صحيحة وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يحمل على السماع بل يحمل الارسال
الغير مثبتة قبوله على مسئلة التعديل وهي ظهوره في اصحابه فانه لم يعرف رواية الصحابة عن تابعي الاكسب الاخبار فانه كان يرويها جابر
في خلافة امير المؤمنين عمر بن الخطاب وكتبه في لاسر شيكات ابي في قصص بني اسرائيل في التفسير روى الصحابة في الاثر
وابو هريرة وغيرهم في الاسرار شيكات واذا شهدوا في الصحابة في التسمية الى الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اما سماع من
فيه الشهادة او سمع من صحابي في الصحابة حكمه عدول فيكون الوجه قطعا واما من في قديمه في الصحابة في شئ فيحتاج الى السماع في غير
عدم معرفة رواية صحابي عن تابعي لغيره في تمام فان الشيخ جلال الدين السبكي صنف رسالة في جميع الاحاديث المروية بين صحابي عن تابعي
كأنه تحليل عبد الله القاس عليه الدرجة الثانية امر ونهي قال لاكثر قابلية حجة لان الظاهر ان الامر هو الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه
وسلم مشافهة وتوقف الامام لا يتحمل الاعتقاد بالامر فيه وليس عليه من قبل ولا نقل وقد جمعت فيه وقد مر انما الامام لا يتحمل فيه بل يفتقر
فلا يكون حجة على من لا يراه اما هو بانه لا يتصور فان هذا الاحتمال محال كخطا وهو بغير محض على انه لا وجه له للتوقف فانه يدل لفظ
الامر والنهي على فعل ولا يفعل فمن زعم انه ملجوب يعمل ومن زعم انه ملجوب يعمل به ثم لا يتحقق ان النهي والامر ليس الا لا يقتضيان
فمنه مروني يقتضي الفعل او لا يفعل كما قال في النقل الحديث الذي على الوجوب والتحريم لانه في وجهه لما سمع النبي صلى الله عليه وآله في الحديث
بيان حكم بصيغة المفعول ابي بصير في الحديث كانه حرما وحرما علينا كما قال ام عطية امرنا ان نخرج البعدين المواتق وذوات الخدور واهل الجاه
وعندنا من قبلنا ابي بصير في الحديث كانه حرما وحرما علينا كما قال ام عطية امرنا ان نخرج البعدين المواتق وذوات الخدور واهل الجاه
مقاطعتا الكتاب لانه لا ياتي في حجة قبل لا يتحمل الاختلاف في امير المؤمنين بعد ذلك فانه لم يكن انما هو منتهى بامره وفيه ان جمال بالقياس
ياقوب الدرجة الخامسة من سنة وهو حجة عند الاكثر للظهور في سنة عليه وعلى آله وصحبه الصلوة والسلام وعند كنفية ثم سنة
اختلاف الكثر من السنة في سنة عند جميع الفقه والشرع في ان لفظ السنة في إطلاق الصحابة لا ياتي في سنة في سنة
المبتدأ من سنة في سنة في الدين سواء كان في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ام في سنة ام في سنة ام في سنة

البتة على الزيادة اتفاقا ما في صورة العلم فلا يجوز ان يقع في محاسن كذا وفي نسخة كذا في قول البتة اما في قول البتة
 البتة وان اتحد لمحاسن وغيره اى غير هذا البتة بحيث لا يقبل من تعدا عادة كمالا فتنان بهما لم يقبل وبطل على وجه البتة والبتة
 في قولهم او وقد في البتة كذا وكذا وهو المتنوع من البتة واما في قولهم ما انفرد به البتة من بين المقامات وشال انه روى
 البتة اى غيبه عن جابر ان معاذ بن جبل يميل من البتة الى البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 كان معاذ بن جبل يميل من البتة الى البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 سبعة الزيادة ولو كانت لمعزها غير جلاله موضع اختلاف في البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 البتة
 معاذ بن جبل يميل من البتة الى البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 البتة
 لا تفصل غيره فاجبوا يقولون يقبل ولو تفرغ البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 لم يفرغ ولا يقبل ان تفرغ ولا يقبل من البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 غير كذب فوجب قبوله في قوله وعفلة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 بعد البتة
 كليم وبسبب بان البتة في البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 البتة
 مع عدم سماع جماعة وقد تناقضوا في البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 عنه بان الكلام في الزيادة التي يمكن فيها وكثيرا ما يقبل من سماع البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 صيدوا الاسناد وهو ذكر البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 وهو رواية قول صحابي في الوصل وهو ذكر البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 اى رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم من غير ذكر البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 روى من البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 مقدم على التعديل قال ولا ينافي في التقديم البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 تقديم كسب وذاك اى العلم بل زيادة في الاسناد والاسناد البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 الواحد كالمرة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 الزيادة مطلقا وان كان متحدة فمرت الترتيب البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 والبسبيل الى الترتيب الا ان يقول المراد من البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة
 لا لا يوجب لعدم القبول والا وجه اهل شيئا على البتة البتة البتة البتة البتة البتة البتة

فان حدثنا بعض من الخبرين بغير دليل صحيح فنجعل عليه فلا وجه للدليل لقبيل سلقا كما تخفيه امي كما يقول الخليفة فيما روى الامام ابو حنيفة
عن ابن مسعود في رواية اخرى انما كانت التباينة لان روايته ليسان واصله فائده تخالفنا ومرارا في رواية اخرى في رواية اخرى
منه لم يذكر التباين لسلطنة بل روى في رواية اخرى انما كانت التباينة لسلطنة بل روى في رواية اخرى انما كانت التباينة لسلطنة بل روى في رواية اخرى
بالتوازي عند قيام الاحكام لا غير بالحدود فها هو الله حد شيب واحد واربع الزيادة لكن حدث الراوي تارة فاحديث من الاصل
موجب لتمام الف من قيام سلطنة ما كانت عما اذا لم يتم الا بها محل المطلق على التقدير كما زعم البعض انتهى الا براد ان محل المطلق
على التقدير ليس من حكم الا عند تقدير العمل بها فخذ اسير منها يجوز فيه العمل وما اجاب عنه في الكشف من ان العمل وجوب عند اتحاد
الاحكام فيه وحكم ومنها كذا في الاطلاق ولا يقيد بهما وقلنا في السبب فان اختلاف التباين بين سبب التباين والتباين
لا محل للمطلق على التقدير؟ ام لا فانهم قد ثبتت ومنها جبهة هو ان العمل على الحدث غير ممكن فانه قد تقدم ان حدث بعض نفسه انما
يجوز اذا لم يكن الحد وقت غيره ومنها كذا في الاطلاق لان زيادة قيام سلطنة بنسبة التقيد والوجوب ان الحدث حاله لا غير انما يتبع لو كان
يحدث لا يتبع المحنة انفسه عند حدث غيره وليس منها كذا في الاطلاق فان الحكم بالراوية يتبدل على تقيد الاختلاف بتمامه
فان اظهر من الترادف بين اثنين واما رد القيمة فليس من الترادف في شيء فانهم

مسلم المرسل قول احمد قال عليه وآله وصحبه اصدوا و اسلام كنه هذا اصطلاح الاصول والاولى ان يقال ما رواه احمد
من غير سند متصل ليشترط المنقطع واما عند اهل الحديث فالمرسل قول التماسي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم كذا
والفصل بالسطح من السناد او اثنين من السناد او المنقطع ما سقط واحد منها واصل ما رواه من دون الثاني من غير سند والكل داخل
في المرسل عند اهل الاصول ولم يطرئ لكثير الاصطلاح والاسامي فائدة وهو ان كان من الصحابي يقبل مطلقا اتفاقا لا ابا يتبع
او من صحابي آخر وصحابة كظم عدول ولاعت ادلس من مخالفت فيه فانه انكار الواضح وان المرسل من غيره فالأكثر منهم الاشته
الثلاثة الامام ابو حنيفة والامام مالك والامام احمد رضي الله تعالى عنهم قالوا يقبل مطلقا اذا كان الراوي ثقة وقيل من بعده
فقد احكام على من روى عنه ومن ارسل فقد كفل نفسه كذا بالجملة لانه لا يخبر العبد بنسبه فان فيه رتبة الى ايجاب المقدس
صلوات الله وسلامه عليه وآله وصحبه وسلم وانه يقيد بزيادة قوة المرسل على السند واطاه من هذا الباب في قوله وقال ابن
الان رجحة الله تعالى من مشائخنا اكثرهم يقبل المرسل من ائمة دون الثلاثة مطلقا ومن ائمة النقل بعينه
فكانت القرون وجه كثيرة العهد اليه في تلك القرون وعدم فشو الكذب فانها هراة انما سمع من العدول وبعده
في القرون قد فشى الكذب فلا بد من تعديل الرواية انما لا يكون الا من الاثمة وعلى هذا الاشتهار المتروك
في الرواية والشهادة في تلك القرون كما يهتد واثمة عن الامام والظاهرية وهم اصحاب داود والظاهرية
سواء في كلامهم بظاهر الحديث وعدم تدقيقهم في فهم المراد ومجهول الحديثين الحادتين بعد الما يتوهم قالوا لا يقبل المرسل مطلقا
سواء كان من ائمة النقل او لا ومن بعدهم انما لا قال الصحيح في شرح الهداية وقد عده لبعض هذا القول من المبدع
وقال شافعي لا يقبل الا ان اعتقد باسناد من او اخر او من مرة اخرى او ارسال كثران رواه او حقه مرسل ايضا
او قول شافعي لا يقبل الا ان اكثر اهل الادب اعرف من عادة ائمة لا يرسل الا عن ثقة وقال طائفة من ائمة شافعيين منهم الشيخ

الرجال الاذنی بالاقول فان قلت کيف يكون المسند اقوى وقد مر عن تابعي من قولة المرسل فلا بد من كونه اقوى
من المسند لكونه متواترا وهو مقدم على المسند قلت قد انادى به اقلنا يوجب ان وجد فهو في سبيل هذا الخبر لا غير ثم كونه متواترا
عند المرسل لا يفيده فان الكلام قمين بسبع عند مرسل فهو عند من الاحاديد لكونه خبر الواحد المرسل لما ران شرط التواتر سادس
الطبقات فكن على هذا يلزم قولنا ان المسند والمرسل وعدم ثبوت القوة من جهة الاسناد والوجوب هو الاول ويلزم سادس
نحو الخبر للمسندين والافير فيه ومن هنا ظهر ان وجوب خبره هو ان الملازمة بمنوعة فان فالقدرة الاسناد الا حاله على من المسند عند
وقلنا يوجب الاثنيان شهيد على الراوي بحيث ينسب الورع اتفق خبرا الى الجواب المقدس صلوات الله عليه وسلم
آله وصحابة وسلم قال اشأ فني ان لم يكن معي عاصد لم يحصيل ائني بجماله لمروى عنه فلا يكون حجة الا بالعا فند قلنا عدم حصول
اين من غير عاصد منسوع بل اعتماد الامام ثقة فعليه للفقن اقول على ان قول يحيى بن عمار في عنده كقول الجوهري وهو لا يكون ما عند
فلكه اقول يحيى بن عمار في الفرق بين الاثنيان ويقول يحيى بن عمار في الفرق بين الاثنيان ويقول يحيى بن عمار في الفرق بين الاثنيان
لا احتمال لاسمع كذا في الحاشية وفيه العذر غير صحيح فانه رحمه الله تعالى اهدى هذا الاحتمال حتى قال كيف ينسب ليقول من
لو كنت في عصره كما حجة فلا فرق مع انه يدعيه ان قول اكثر العلماء ليس حجة كقول واحد فلا يعتد به ولا يجزئ فيه هذا الوجوب
اذ لا احتمال للسمع هناك اللهم الا ان يقال ان الجاهل من مزية فقولهم يقوى المرسل وفيه معصية وقد افتر عليه بان يسم غير المسند
الى مثله نعم غير مقبوله الى مثله فاما عند المرسل باسناد آخر قبل هذا الا انك تسم ضعيف بالقبس الى آخره في المسند العمل به دون كسر
فيقول المرسل من ائني ويحق المسند مما لا يقدح في المسند ايضا ووقع الاول بان ائني قد يحصيل بالانتماء الى الاثر في كثره نظر
الضعيف بخبره عن الضعيف ويقوى من يصدق فلكه هذا الحق ان هذا الذي مجازاة فان المرسل انما لا يقبله بجماله المرسل
عنه وبانتماء المرسل الاخر لا يرتفع هذه الجملة بل لا يزيد على رواية الجوابين في العهد الا هو يحفظ ومن ائني انه لا يصير رواية
الجوابين للعهد الا بانتماء حجة فلكه هذا الذي قال ابن الجواب وادخله له وجوب بان يسم به وان لم يسم به اذ روايته
فلا ينفرد المرسل بل العمل به لكون المسند غير قابل للعمل به في غاية السقوط فان خبرهم ما فيه رتبة بالجملة الى ما فيه جملة
فلا يزيل هذا الجواب تلك الرتبة فلا يصير واجب العمل على ان يصير رتبة دليلين بقيد في المعارفة فانه يقع الترجع عنه بكثره الادلة فانهم
شرح قال رجل لا يقبل في المذهب الصحيح وليس هذا لارسال كما نقل عن خمس الائمة لان هذا رواية عن
مجهول والارسال بزم نسبة المتن الى الرسول صلى الله عليه وآله وصحابة وسلم وهذا لا يكون الا بالتوثيق فافترقا في خلاف
قال ثقة اورجل من اصحابه لان هذا رواية عن ثقة لان يحيى بن كلثم عدول ولو صلح على معين معلوم العهد على التبع
رجل فلا احتمال في التبع

رجل فلا احتمال في التبع

مسألة اذا تناقض الخبر والقياس وتعد ركنين بين الخبر والقياس كان يكونا خاصين ولا يفرق بينهما في التوزاد عاين
ساويين ونحوهما فالاجماع على تقديم ارجح الطرفين كما صليين منها لكن اختلاف في ان اى الطرفين ارجح فقال اكثر من اهل
الاصول ومنهم الائمة الثلاثة الامام والمام ابو عبيد الله والمام اشأ فني والمام ابي فنون الله تعالى عليهم الصالحان
ابو يوسف والمام محمد بن جعفر والمام ابا محمد رحمه الله تعالى ان ذلك الرجحان في الخبر طلاقا والمراد بالخير ما كان في الخبر

لا یستلزم التخیل و یجوز ان لا یخفی و یقبل الترجیح فی القیاس علیما و نسب الی الامام مالک قال ابو حنبلین یتمیزة القیاس مقدم
ان کان ثبوت العلة بقاط فان لم یقطع الایا الماسل و دون ثبوت العلة و وجوده فی التمسح فالاجتهاد فی الترجیح یعنی یسیر ترجیح احدهما
متماثل قد یکون یخبر و تجا و قد یکون القیاس مرجحا و یجوز ان لا یجوز فی الایا و الا ای وان لم یقطع ثبوت العلة و لا
بالاصل فالخبر راجح و قال عیسی بن ابان منا انکار الراوی ضابطا غیر متماثل فاختبر راجح و الا فوضع الاجتهاد و الای اصل
ان الخبر راجح البتة الا اذا وجد فی الراوی نوع من التماثل فی غیر المكان فذا التماثل لا یغیر فی صحة الخبر او حسنیته فاختبر
والا فالقیاس و بذانی الحقیقة بتین مراد ما عن الائمة الثالثة لانها سبب خبر و قال الامام فخر الاسلام انکان الراوی من المجتهدین
کما لارادة الخلفاء و الرشیدین و انبأ و لای فی الحاشية البنا و له ابن عباس و ابن عمرو و ابن الزبیر و ابن عمرو بن العاص و لیس منهم ابن
مسعود و قد غلط ابو هریرة کذا فی القاسوس اقول هذا عند المحققین و ما عند الفقهاء و الحنفیة فایقن مسعود و منهم فالغلیط غلط و غیر صحیح
کما فی المومنین و الحاشية عند یقین و ما عند ابن حنبل و ابو هریرة و الا شری و ابو الدرداء و غیرهم رضوان الله تعالی
علیهم کما فی جبین قدیم الخبر و ان کان الراوی من الرواة و عرف بالعدالة و دون الفقهاء کما فی هریرة و قد سبق ان ابی هریرة
حنفیة یتمیزة الاشکاف و لیس ابن مالک فلا یرک الخبر بما رفته القیاس الا عند احمد و ابی الدی و القیاس کذا فی المسئلة
و قد مر کلام الامام فخر الاسلام تقریرا و غیبا و حاصل رآه ان الخبر مقدم البتة الا عند احمد و ابی الدی یقع الرتبة فی المسئلة
عند کون الراوی غیر فقیه فلا یقبل بهذه الرتبة فمذا الخبر بالحقیقة موافق لما عن الائمة الثالثة و توقفت القاضی ابو بکر الباقی فی
الشافعی و یختار بینه الخبر المتأخرین انکان ثبوت العلة راجحا علی الخبر و وجوده فی التمسح لم یتمیز بل یبقی علی نفسه و الله کان
سفی الاصل او یکون قیما راجحا فالقیاس مقدم و ان التماثل یا ثبوت العلة فی الاصل و الفرع و ثبوت الخبر فالتمسح و لا
احد یما علی الاثنین و الا ای وان لم یرجح و لا یستلزم و یا فاختبر مقدم لنا علی مختار المتأخرین استبرح فی الراجح و حجب فیقدم القیاس
عند ترجیح ثبوت العلة و لیس من سبب عند ترجیحه و استبرح فی المسئلة حکم فقیه و عند التماثل و سی تختم علی ان هذا هو الاصل و لا یتمیز
الائمة الثالثة کسب و هو ترجیح الراجح ضروری و صحیح غایه بل یل الخلف ان یوجد مثل هذا القیاس ام لا یلح نظرهم انه لا یوجد
فمن ادعی حیان القیاس و لو فی صورة فعلیه اثباته و دون خطه افتقار و لا یستلزم اولاً ترک امیر المومنین عمر رضی الله تعالی عنه
القیاس سنی یجوز و هو عدم الوجوب المخرجه کما فی الامور مشکوکه و حاصله قیاس اهلک احمل علی اهلک سائر الامور مشکوکه
الحیوة و الوجوب و غیره لعل ابن مالک انه علیه و علی الیه و صلی الله علیه و سلم اوجب فیه العرة کما تقدم و قال لولا هذا لقتل فی هریرة
او لود و قد غلط الله الیه لولم یسج بهذ القضاة بغیر خبره و اونی و ایه ان کذا بان نقص فی هذا اثرنا و ترک امیر المومنین عمر رضی
قوتیه الاصل و کان رایه فی التمسح کسب الخاء و الصار و قال الفارسی کسب الحاء و الصار و قال الفارسی التمسح فتح التمسح و
سفی لیس فی کما و فی الوسط عشه و اونی المسج ثنا عشر و فی التمر عشه و اونی الایهام خمسة عشر من الایل کل ذلک فی التمسح
قال المشرک کذا ذکره و غیر واحد و الذی فی روایه البیضة انه کان یرسی فی المسج ثنا عشر و فی الوسط ثلثة عشه و رو
الشافعی قضاؤه فی الایهام کسب بخبر عمر و من خرم فی کل اصبح عشر من الایل فی الکتاب و ترک امیر المومنین عمر رضی الله
فی میراث الزوجة من دینه و جها القیاس المفید بعدم المیراث اذ لم یملکها الزوج حقه یورث و لم یبق الزوجة بالموت سخته

تثبت له استبداد التواتر ان في ذلك ما شاع وادع من التواتر الكثرة ولم ينكر احد من اهل العلم وجماعت فكان اجماعا على تقديم الخبر
وهذا واضح بعد عند من استقر التواتر والتواتر ان قول القائل لا يلزم بالضرورة الجواب بتقديم الخبر قلنا لم نعلم
في التواترات دليل الوجوب فاقدم وقد يقال ان الخبر لا يلزم من التواتر ان يكون صحيحا بل هو كونه في اختيار احد التواتر
فيما لا يوجب الوجوب وبذلك ليس بشئ فان سياق القضية يشبه بخلافه وقوله لولم اتع بهذا التفتيا بغيره انفس على ان المانع من العلم
بالقياس ومعدان الخبر ثم ان اشكال هذه القضية كثيرة وما ذكره يشبه بمضمون قوله بالضرورة والتفكير والاستقرار التام فالمنشأ
بان هذا انما يدل على تقديم بعض الاخبار على بعض الاخرى وليس على ان الاخبار كلها لا تقبل اليه وهو ركن
بترك ابن عباس خبر ابي هريرة توفوا واما مسند التواتر فقال التواتر انما هو اجماع من جملة الموصوفات الى حقيقة كونه توفوا
بما توفوا عنه رواه الترمذي ونقله قال لا يا ابا هريرة توفوا من الذين اتوفوا من اجماع فقال ابو هريرة يا ابن اسن
او سمعت مدينا من النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فلما تقرب له فقال ابن عباس خبره من كل جماعة فليقوضوا
في رواية فليقتل ولما راى الخبر اوجب الامام انه لا يلزم فقال لا يلزمنا الوضوء من كل عبيد ان يابسه وتير كخبره
بيده في استيقظ من مناهجه وهو من استيقظ احدكم من مناهجه فليقتل به قبل ان يغفل في ان يغفل في الانا فان احدكم لا يدري ان
ما تبيده رواه الشيخان وغيرهما وكلك ام المؤمنين عائشة بعد لقية وقال كيف اتبع بالمراسم من حج منفق عظيم كاستيعاب
احد تحريكه في حذو منه الماء باليد اذا نازل صغير وتوفوا منه با وقال السيد واصل الرود ولو كان هذا المانع الوضوء بالمراسم
قال في التيسر لم يشب به انهما وانما ثبت من اجل فقال له قين الا شئ في نسخة خلافه وحيث بيان انكارهما بطور
اختلاف بينه لظهور خلافه لا لترك القياس بكذا وجبت التمسك بعلمها من خفاء الناس والظاهر لا لترك التمسك بالقياس من انكسار
فبذلك وبقال فيما اضافة المصدر الى الفاعل من قبيل انما فاعله الريح والمفعول مقدروا لانه لا يكون القياس تارة
كما خبر يعني كونه سببا لتركه حتى يكون فيه كلف اقول فيه اعتراض بعد تقديم الخبر اذا كان القياس وضح من الخبر وذلك لان ظهور
المنى الفقه انما هو ظهور قياس على فهمه باو في تامل فاقدم وهذا في غاية السقوط فان حاصل الجواب ان الانكار لان خلافه من شئ
فان التوضي بما اجماع كان معلوما ضروريا في الدين وحل الجبارة قبلي بها من كون صاحب الشريعة معلوم الله عليه وآله و
احياه وسلم فلو كان موجبا لموضو الشريعة وذاع وليس هو الا محل الاميدان والعلوم من اشيع ضرورة انه ليس عدنا وكذا
اتحاد المراسم كان هو فافلوح ما ذكر لم تحيد المراسم فتر كها هذا الحديث لو قوعه فجامع الملبوس به وليس فيه اعتراض فاقدم
القياس ولو ادعى انما على خبر فاقدم ولا يبعد ان يقال لم ير ونفس كحديث بل رودا تاويل ابي هريرة من ايجاب التوضي
بما است التواتر وحل الجبارة في حيس الماء بالادخال في الانا وبانه مخالف للقواعد الشرعية بل المراد من التوضي في تحيد التواتر
السيد والمضمون باكل ما است التواتر وحل السيد والرجل من حل الجبارة ومن انهي عن ادخال السيد في الانا ونهي التواتر عند الاسكان
ولذلك كثر تاجا تفرغ عليه وعلى آله وصحبه بالعلوة والسلام ساذ اجماع اخر القياس عن الخبر وقال ان لم اجد في سنة رسول الله
صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم جهته بالرأي وقد تقدم تحريمه فلا يستدل بالاعتراض بالفساد فاقدم ما ذكره من ان راى
ساذ ومعه لا يكون جهته عند الشافعي وشيخه اقول هذا استقراض بقرينة عليه وآله وصحبه بالعلوة والسلام تأخير سنة عن الكتاب

قال ان لم يجد في كتاب الله فباستقراء ما يتعارفون ان اتفقوا عليه فمردود على العمل فاختاره الكتاب او لا يخلطه بانه لا يخلطه سنة واحدة واصلها
 وانما المتعارفون قبلها بالقرآن الدلالة على تعيين المراد وانما هو مكان مشاهد الاربعة وبعدهم صحة بعض الاخبار في نفس الامر لا يصلح لهذا
 عندهم بمسألة شافعية او سني فخلطه واما الذي في معارضة محمله بعد علمه بالمراد في الحوادث عن حلول الحوادث قد قدم الاجابة عليه فاعلم ان له نقدا ولا
 اعتبارا لمرادى الا عند عدم وجدون الحكم في السنة وما كثرنا لثنا لوقوم لقياس تقدم الاضغاث وهو خلاف الاجماع والمعتقون وذلك انهم في قياس
 كثره محال الاجتهاد فيه حكم الاصل وكونه معلوما بتبين الوجدان ووجوده في الفرع وتلقي المعارض فيها وفي هذه المقدمات كلها شبهات لا كونهما
 مجتمعة فيما فيكثرة شبهات في القياس كونهما نظرا في حاصله في شيفاف من يظن ان حاصله بالتجربة في التحريم احتمال الحاشية في حكم الاصل ينتقد لا يخرج عليه
 فيكون فطرية اقوال الاجماع على ما هو عليه في الحكم في الاصل لا على ما ينبغي ان الاجماع على انه يجب في القياس ثبوت حكم الاصل من غير قياس لا انه
 يجب ان يكون مقصودا بما بالاجماع القطعي يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بغير خبر او ما فاحتمال الحاشية وفيه ثابت كظاهر الكتاب
 كما ان ظاهر الكتاب وجوب العمل بالاجماع ليس مقصودا به ليس المراد ان كون الاصل محمدا عليه لا يجب فطرية او لا اجماع عليه فانه
 فاسد فان الاجماع يجب فطرية فافهم وعرف مقدمات الخبر الاسلام واصله والاضغاث والدلالة ونفي الحاشية ونفي المعارض في السابق
 بالخبر البين مثل حاصله بالقياس لكثرة مقدماتها ووجود شبهات فيها وانت لا تذهب عليك ان هذه المقدمات فلما يتطرق اليك شبهة
 ولو لم تفرقت فني غايته لثقت ليس لها في القياس كما يحكم به الوجدان بصواب على ان هذا ان تيم لو كان حكم اصل القياس ثابتا بالكتاب
 لم يخلطه الدلالة او الاجماع لخالط مع ان اكثر القياسات قياسات على احكام خبر الواحد فمذهبه الاحتمال تنقضة في قياسات مع
 تلك الاحتمالات فلما ناول فافهم ونال المقدمون للقياس قالوا او لا ظن القياس حاصل من قبل نفسه قانين في الحكم نفسه واطن
 في الخبرين في من غيره بوجه كونه قول الخبر الصادق وهو حال كونه حاصله من نفسه او من اصل خبره فظن القياس او في فيكون
 مقدم على الخبر وقالوا انما القياس حجة بالاجماع والاجماع اقوى من خبر الواحد لا اقوى اقوى فالقياس من اقوى فيكون مقبلا
 على الخبر ولا ينبغي منعها الاضغاث الاول فادلا لا تخالط ان يظن ان حاصله من نفسه او من اصل خبره فظن القياس او في فيكون
 مقبلا ما يمتنع فظنا منعها فظن بنتيجة اضعف غاية اضعف ويكون المقدمه للاحاطة مع الخبر اضعف واقوى فالظن به اقوى و
 ثانيا لا يجوز ان يكون اصل القياس خبرا فمذهبه الضعف الاحتمال فيه واما ضعف الثاني فلان الاجماع كما انعقد على حجة القياس فكذا
 انعقد على حجة الخبر ان الاجماع على الحجة لا يدل على قوة الحجج به فافهم وتدر به

فصل في بيان حكم افعاله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم

الاتفاق في انما له في القياس بطبيعة الابادة مطلقا في حقه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه وفي حق الامة والاتفاق في انما له في
 به ليل كما لزيادة علمي الاربع في الشك والوصال في الصوم فانه وصل ومنع صحابه عنه وقال اني استكنكم بيت عند ربي طيبة وبيته
 كما روي في الصحيح واصلاته التوحيد عند من يقول باقرضا عليه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه وسلم وغير ذلك من خصائصه
 به لاشراكه فيها لامة والاتفاق في انما له في القياس بطبيعة الابادة مطلقا في حقه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه وفي حق الامة والاتفاق في انما له في
 كالقياس الى المراتق كما رواد احكام الاعتبار بالسبب فان خاصا فخاص وان عاما فعام وان وجوبا وجوبا وان ندبا ندبا وابطا فابطا

فلا يصح في جميع ملأه الايجاب وفيه ان يقول ينبغي اخرج شرعا لاطلغان الانسان كثيرا ما يخرج عن فعل لم يراع فيه
عن الامامة او تنظر بطبع وفعل الرسول لم يتوخى فيه فاما لا يخرج في ان يوجب عليه الفعل فبقا لهذا اخرج فتدبر فان اظهر ان
انه اكل مجاوله والتبرج لم يكن وجبا عليه وانما كان ليلان اطلع مباحا كما يلوح من سياق الفتنة المروية في سيد وان جعل حكم
الفعل من الوجوب والندب والاباحة فباختيار الامامة ذهب الوجوب عليها وعليه مالكا والندب وعليه شافعي والاباحة
وهو الصحيح عند الاكثر الخفية واختار عند الشيخ ابى بكر بنهما من قدس سره وينبغي ان يكون ذلك عند عدم الدوام على موافقة الفعل
فانه للوجوب عند جميع كما قيل من الامامة فانه يستدل على وجوب صلوة العبد بالموافقة من غير ترك لكن هذا غير مطر وفان المجاعة
سنة مؤكدة في انه لم يتركها جملا وكذا الاذان والاقامة وصلوة الكسوف والخسوف والخطبة الثانية في الجمعة والاعكاف والزمزم
والمراتعة من الوضوء وكذا المصنعة والاشقة شاق وغير ذلك مما ثبت فيه لموافقة من غير ترك مع انما سئله وقد استدلى هو نفسه
على خفيته اكثر بايا لموافقة مع عدم تركها بل ثبت عدم الترك فتأمل حسن التدبر فتعلم ان الموافقة ليست دليل الوجوب عندهم وينبغي
البيان ان يكون ذلك عند عدم قصد التفرقة او القربة في مباح وهو ظاهر وبدا هو فاختار الامام في من اشاف فيه والتوقف وعليه
المرجع في الكثرة منا والامام الرازي صاحب المنقول من اشاف فيه ونسب الى الاكثر لا شعرة بحاب الوجوب قالوا او لا قال تعالى
ما اتاكم الرسول فخذوه والامر للوجوب بالابطل ما رت فالأخذ بالفعل وجوب ما امركم به فخذوه لمخاطبة وانما تم تحريمه
فانه هو قولنا باننا قال تعالى فامتنعوا ولا تاتوا الا بغيره الايمان بالمثل فيجب اتمل الوجوب المراد الاتباع في لقائه لطلبية او العسلية
او الاتباع في الواجبات المبررة والاية ليست بمقتضى على الامم فان الافعال المبررة لا يجب الايمان بها كيث والاية على كل
تقريب من وجوب فعل مثل كل ما فعل امتد ان النسبة لينا الوجوب والندب او الاباحة او انما في نفس الامر سئل وجه الاباحة
او الندب لان التماس في الفتنة ضرورية كما مر فيكون مباحا او مندوبا وقدر انهم في هذه الصورة الوجوب فيجب اعتدال ورد عليهم
منع كونه مباحا على تقدير ان لا يعلم جهة اى المكان الفعل المقصود بالاباحة غير معلوم لجهة منع كونه مباحا علينا هو وجوب منع كونه
وجبا على تقدير ان يعلم كنه مكان معلوم لجهة لا يكون وجبا قول الاباحة والوجوب مفروضان اما الاباحة فلا نه فرض الفعل مباحا
عليه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم والاباحة عليه لوجوب الاباحة علينا في نفس الامر اما الوجوب فمطلوب ان الفعل ليس لمعلوم
الجهة وجب علينا ومنع المفروض لا يجوز وفيه ان مقصود المورد ان الاباحة الغير معلومة لا يوجب الاباحة واذا كانت معلومة فلا يجوز
فلا يلزم اعتدال فليس الاباحة في غير معلوم مفروضا ولا الوجوب في معلوم مفروضا وفي الحاشية ان التزام هذا البصير عن الانصاف
ثم ان مثل هذا بره على قايى الاباحة بان الفعل انما كان على جهة الوجوب يلزم اجماع المعتدين فيجاء عنه بان الفعل على جهة الوجوب
سواء عدم به مما لا يجوز فان اعادة شبهة زيادة الاتهام بحال الوجوب وبغيره وكيفية فيه نعم يرد ان الوجوب باليسبوع وهو الاتباع
لا ينافى الاباحة لذاته لانه انما يلزم اجتماع الاباحة والوجوب لكن الاباحة بالنظر الى نفس الفعل والوجوب لاهل الاستيعاب فلا
مخذور كما لاكل المخلوق عليه فانه بنفسه مباح ولكونه ليا للبين وجب تماثل وقالوا ثانيا ان رسول الله صلى الله عليه وآله
وصحبه وسلم خلق غلبية في صلوة فبعد ان يعلمون فاعلم فقال ما حكمكم على ان تعقيم انما لكم قالوا فخلعت ثملنا والمفوض ريتك لقيت
انما لقينا قال ان جبريل اتاني واخبرني ان فيها ادى رواه احمد فافترج في التالبة ولم ينكر عليهم نفس المتابعة بين ثم تها

باجاز جبرئيل ان في فعله اذى - فندى في نفسه ان بالتساقط وجبة ويجوب انه لا يدل على وجوب التساقط بل فصاحي امرهم فانهم
 فيقولون انكم لا تفرقون الاستحباب او اختيار احدكم في المباح وكسب الوجوب وانهم تاجوه لثبوت وجوب التساقط فمن فعلوا يعني في كسب
 نعم الوجوب فانما فهو من قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم في فعله فرموا ان معنى من الصلوة في المثال كما في سائر الاركان
 الصلوة في السجدة ان هذا الحديث ثابت بطريق كثيرة وانه ثابت بالضرورة الدينية وهو اعم من صلواتكم انما هو في الصلوة فانما في
 ما في الخبر انه لم يقبل بعد وقد صح قومه عند نزول من الزنا كما قدم وقالوا انما يتفقوا في وجوب العمل بالاباظة من غير انزال ثم
 اتفقوا عليه برواية ام المؤمنين عائشة بعد يقين رضى الله عنها فعله وقد مر في علومه كمن الفعل للايجاب لما اتفقوا به في نفسه
 وجوب العمل انهم اتفقوا بنفس العمل بل لقوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم انما هو في كتمان انما قد وجب العمل وانه انما
 ويقولون انما اتفقوا بنفس روية الفعل لكن لا لانه الوجوب بل هو بيان لقوله تعالى وان كنتم متباينين فاعلموا ان السجدة بحسب
 فالتحقيق في الفعل كما قالوا فاما الايجاب احوط فيجب القول به وجوب شئ وكيفية كل ما كان احوط فيجب بل انما هو
 فيما ثبت وجوبه من قبل فيجب فيه ما يوجب من لهمة يقينا كما الصلوة انما في اوقات صلوة من صلوات يوم فيها يجب
 عليه قضاء الصلوة خمس من ذلك اليوم يخرج عن خمسة يقينا ومنه بيان استحبابه اياها فيجب عليها العمل لكل صلوة
 او كان الوجوب هو العمل ثم تفرض عليه ما وجب له كصوم اثنين من شهر رمضان فان الوجوب فيه العمل وعروض عارض
 انما لا يستحب مباحا لا كصوم شهر لان الوجوب في العمل ولا هو ثابت يقينا فانما في الحق التاديبون قالوا
 اوله لمن لا يندب فلو وجب او الاباظة او لا معينة ولا وجوب لا اتفاقا في التبعين في وجوب ولا اباظة لانه يوجب بالتساقط ولا يوجب
 على المباح الوجوب فينبغي اعم من سائر احوط فيجب العمل وان لم يكن تبليغا من سائر كنية تبليغ استنباط وهو اعم الاحكام فينبغي
 لوجوب يقول ان تبليغ الوجوب من جهة الندب او الاباظة فتمت تبليغ الندب او الاباظة ويمكن ان يكمل قوله انما هو باخر فربما
 ان تبليغ ليس من جهة المباح لوجوب فقط بل هو من لوازم الاحكام كلما فتمت تبليغ الندب فالتبليغ انتفى والندب فالدليل مقول بلسانكم
 فندى في ما في السجدة انه من تمته الوجوب ويمكن ان يكمل اشارة الى انقضاء ذلك ان تقول ان عادته انه يفته كانت
 اكثر الا هو اعم بالوجوب وكان بين مريضا وبائع فيه فلو كان الوجوب بسبب مريضا وبائع فيه فوج انما هو بان فانهم وانما يختار
 الاباظة والمباح بالتساقط لا بالمباح والتساقط في مباح عليه فهو مندوب وما هو مباح لم يدر عليه وقا لو انما في الغالب في فعله
 والندب فيعمل عليه ويكون مندوبا في الغالب فيجب التسليم عليه في مندوب بل الغالب المباح اقول في غير جملة من الافعال
 انما هو في كل بل جهة صلوات الله عليه وآله وصحبه وسلم لا اشتغال بالقرب وجوابه ان عمده ما وقع في السجدة في الغالب
 والمباح كما يظهر من تتبع احواله في نفسه وما على التيسير على الامة اكثر كتحقيقه قالوا الاباظة هو التحقيق عند عدم قرينة القرينة لانه لو لم يكن
 ما ذكرناه في مكان سجدة اعلية وعليها ونحوها به وبما يقتضيان لا اتفاقا في الحقيقة وخصوصية وادق مراتب وما دون الاباظة بل هو اعم
 والزاك اذ انما في القرينة فلا وجوب ولا ندب وذلك لان الكلام فيها لم يظهر قصد القرينة فلو كان لبيته لكثرة ولا يتسام
 يا اعراب فحين اباظة وعلى به اندى ما قال قد يقال انما في هذا الوجوه لو كان المندى الاسكان العام وهو مطلق الاذن اسم من
 ان يكون مع يخرج في الترك م لا لا الاسكان الخاص ويعد الاذن في الاذن في الفعل مع الاذن في الترك لكن مدعا هو انما

كيفية لاوق نفوذ الزائد على الاذن من التبرك الاستحقاق المشوبة بالفعل مع عدم مسج في التبرك ابتداء عن الواقفة ولو لم
 يتقوا المكان قولهم قد لا بالتوقف التمس ان يتبدوا جواز التبرك بالاصل فاقم المتوقفون فانوا بالفعل تحمل الجواب بالبدن صلوات الله عليه
 وآله وصحبه وسلم والعموم للامثلة منتها الى الانواع مستحق من الوجوب والندب الالباقه فالحكم بانها على الامثلة تحكم فوجب التوقف
 الجواب الاحتمالات وان كانت كثيرة لكن وضع النبوة للاقتداء ومودليل الحكم فلما بد من حكم معين على مشارب مختلفة فمن يرى الوجوب
 فنبذه دليل الوجوب ومن يرى الندب فنبذه دليل الندب ومن يرى الاماينة فنبذه دليل الاماينة وهو الصحيح فنبذه

مسألة اذ علم عليه وعلى آله وصحبه بصلوة الاسلام بالفعل من اهدوا الفاعل غير كاف بل من يقبل عليه بقلب ولاسان فكذلك قادرا
 على انكاره يعني لم يكن بالناس لانكار من شعاع الاسم وغير ما وبه اهدوا التبرير دل على الجواز مطلقا من فاعله ومن غيره وقد مر وجوب
 التبرع وقيل لا يدل صلا والابدل على الجواز لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وتقرير محرم مع القدرة على الانكار وشان النبوة
 يرضى عنها اقول يجوز ان يكون ذلك بالفعل فخالص العلم عليه ليس كما في بدو الاسلام وح لا يلزم من ترك الانكار تاخير البيان لعدم ما يلزم
 بيانه ولا تقرير محرم بعدم التحريم فلا يجوز اى فلا يثبت الجواز الا بنبذ عدم الاحرام كما هو شأن الالباقه الاصلية وسبب تقرير الحكم
 المشددة كاثبات النسب شرعا عليه محل نظر لانه لا يثبت به حكم شرعي فاقم وقد قال بعضهم في عنوان المسئلة او انكسرت ولم يكن حاصل
 لا يثبت كعدم سرفته المحكم عليه بدلا لا يبرر وجوبه بدلا الا ليراد به بدونه فما سيرة الاذ علم حكم مخالفت بلا على به فاقم و
 استيثر به اى بالفعل مع التبرير فافهم دلالة على الجواز وبها ظهر

فشرح اعتبار الشافعي القياس في اثبات النسب خلاف الخفية وتسا في تبرك الانكار والاعتبار في قول المدعي
 بفهم اسم وسكون الدال رجل من بني نجي وكان شتهرا بمعرفة القياس وقد ثبت له اقدم زيدا وسامته حين كانا نائمين في الاقدار
 لبعضنا عن بعض فاستبشر به بقوله فدل التبرير والاستبشار على ان اقيانه ثبتت النسب وادوان عدم الانكار لموقفه الحق قوله
 فلا يمكن رد قوله والاستبشار لم يكن لكون اقيانه دليلا على النسب بل بحصول الزم الطاعتين الذين هم لنا فقون بحسب زعمهم الباطل
 فانهم كانوا يرون اقيانه حجة كاملة والمديحي كان كالملا في فن اقيانه وكان نشأ طعنهم الاختلاف في اقيانه فقلت فلم نكسرهم بق
 ولو كان منكرا الانكراه قال واما ترك انكار الطريق فلانه كثر ودكا في كسبه وترك الانكار عليه فنه هذا التبريد لا يوجب الجواز قطعا وذلك

لان الطاعتين هم لنا فقون فلا يفهم الانكار فلذ لم يستعمل به واما المؤمنون فقد ثبت عند اسم الحضار النسب في الفرعين و
 كانوا معا المين ان اقيانه ليس شية واما خصوص نسب سامته فعندهم كاشم على نصف البناز لا جواره صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم
 مسألة المختار انه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم تسليما شيع قبل نبوته قبل شيع آدم وقيل شيع نوح وقيل شيع ابراهيم قبل
 شيع موسى وقيل شيع عيسى والاشبه بالعبادة اى نبيده شيع بلوغ من شيع اربع الابل الاشبه بشيع لم ينتج لكن على حكم الله تعالى
 لا حكم ذلك البني لان العمل شيع بنسوخ حرمان ونسوخ منسوخ وجب عليه وهو عليه وآله وصحبه بصلوة الاسلام معصوم من ارتكاب احرام
 وترك الوجوب ثم انه كان بنيا وادم بنين الروح وحسب فلا يتبع احد من السبل الذين هم كاخلفاء له فلا يتبعه الا من جهة انه حكم الله تعالى
 الا غير ثم تبين ذلك اشرع من اشرع عليه دليل فيتوقف وبين ان شيع ابراهيم فان شيعه كانت عامة وشيع عيسى كان مختصا
 بقوم فالاشبه باتباع شيع ابراهيم فاهم بالكيه وجمهور المتكلمين بالمتبرك فاما لو اقيانه شيع يستعمل عليه صلوات الله وسلامه وآله وصحبه

الاشبه شيع

ان في القرآن

صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم من نام عن صلوته او نسى فليصلها اذا ذكرها فان الله يقول انتم الصلوة لذكركم هي خطاب كنو
عليه السلام فقد امرنا بالقضاء لما كان في شئ من سوي فيكون شئ من وجب الاتباع اقول لا اسمح ان تعبد بشئ من سوي عليه السلام
بل من سوي الذي اوجبه وامر به لوجب القضاء ولعل الله في حق الله عليه وعلى آله وصحبه الصلوته والسلام والحق الوجه
الصلوة الذي ورد في حق موسى فلم يلزم التعبد بشئ من سوي في حق الله عليه وعلى آله وصحبه الصلوته والسلام والحق الوجه
عليه وعلى آله الصلوته والسلام قد ذكر الله في حق موسى تأييداً وتقوية فلم يكن حجة لم يصح التأييد باليس حجة بل بما هو حرام
العمل لا يلحق ثبانه بل لا يصح من محال فلم يلزم حجة فوجب التأييد واستدل ثانياً بايات امر فيها بالقضاء والا نبياء وبالله الصلوته
الله على نبياء وآله وصحبه عليهم كقولهم كفوا عن شئ من الدين تاوحي به لوقا وقوله اتبع مله ابراهيم حنيفاً وما كان من المشركين
وقوله فيمديهم فقهه وحبب بان ذلك الاقتصار لما هو فيه في التقايد والكليات من حفظ الدين والعقل والنفس والمال
وليس على ماضورة ان يفتنوا من قبلهم لما ترون قالوا ولا الوجه التعبد بشئ من سوي قبلنا لذكره معاذ لم يذكره حديث معاذ وصوبه عليه وعلى آله وصحبه
الصلوته والسلام قلنا لم يذكره لان الكتاب يشتمل على ما لا حاجة الى ان ذكره فالمازلة منوعة وشمول الكتاب لا يقتضي التعبد بشئ من سوي
ان يقول لان الكتاب يشتمل على ما لا حاجة الى ان ذكره فالمازلة منوعة وشمول الكتاب لا يقتضي التعبد بشئ من سوي
من كتاب الله في عرف الصحابة اقرآن شريف او لم يذكره لانه قليل جداً انما ذكر ما هو من شأن اكثر الاحكام وقالوا ثانياً الاجماع
على ان شئ يقبضنا من الله الذي قبلنا والتعبد بالمنسوخ حرام قلنا نعم انما نحن ناسخه لما خالفه من الاحكام لا لملفها جميعها حتى
لا يكون لكل حجة كالقصاص وحده الزنا وغيرهما فانها ثابتة غير منسوخة وقالوا ثالثاً كان ينظر الوجه اذا عن له حادثة ولم ير اجماع
بغيره حكمها فقط ولو كان شئ من غير حجة حكم به ولم ينظر وارجح اليهم بموقف الحكم فان قلت قدر ارجح اليهم في الحرم وحكم بما في التورية قال
اما الجسم بالمرحبة اليهم قالوا لا اسمح ان يحكم الجسم ليس في التورية قلنا لا انتظار وترك العمل بشئ من المتقدم فيها
علم بطريق صحيح وهو الوجه بان شئ من مقدم او التواتر ان تحقق منسوخ بل لم يلزم كما في صوم عاشوراء واما عدم المرجحة اليهم فالحق فيهم
الكتاب وكذبهم على الله تعالى فلا وثوق بقولهم فانهم

مسألة قال الشيخ ابو بكر الرازي منا والامام ابو سعيد البرقي ما سألوا عن الابدال والبعين الملهل منسوب اليه
بردة من رقبته بلاد اذربيجان والامام فخر الاسلام البرقي وسال الائمة السريسة قدس سره ارجح واتباعهم وما كان اشياء
في القديم القول والحمد في رواية رجم الله تعالى قول الصحابي فيما كان فيه الراي الحق باسنة لغيره اى لغير الصحابي فيجب عليه
تقليده وترك رايه لاشك اى لا يلحق باسنة في حق صحابي آخر فلا يلزم تقليده ونفاه اشياء من قول الجديرو الشيخ ابو الحسن النكر
سنا وجماعة وعلى نهج استمر اصحابنا فنى وقالوا قوله وقول مجتهد آخر وهو وقيل قول الشيخين الامامين اميرى المؤمنين ابى بكر
وعمر رضى الله عنهما ملحق باسنة فقط دون اقوال اخرين من الصحابة وينبغي ان يكون الشراء في الصحابة الذين اقوا اعمارهم في الصحبة
وتخلعوا باخلافة شئ من رقبته كاخفاء والازواج المطر والعبادة ونس وفدية ومن سألهم عن الائمة الفتح فان اكثرهم لم يحصل لهم
معرفة بالحكام شئ من الائمة او الشراء فيما لم يعلم بلواه واما فيما علم الباقى به وورد قول الصحابي من انما العمل بالمتكلمين لا
الاخذ به بالاتفاق لانه لا يعمل في شئ من قبله ولا يخلف به بين الصحابة فانه لا يجب فيه الاخذ بل يجب السائل فيما يوفقه

در البعث الذي اشاع منفرقة عن فقد بان لك ان لا تمارض الا عندنا بل هو حكمه الشيخ ان علم المتقدم والمساخر ويكونان قابلين
 له وفيه اطلاق وادالا علم المتقدم منها فالسبح ان يكن ويعمل بالمرجح لان ترك المراجعات المتول والافاضة بقدر
 الامكان للمضرة وان لم يكن السبح قطا لان العمل باحد على اثنين ترجح من غير مرجح والتخير هنا لا وجه له لان احدهما منسوخ كما
 هو اطلاقه بوجوبه على فالتحريم بينهما تميز بين ما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس حكمه تعالى فاذ كانت قطا فالمصير في المحاذرة الى
 ما هو منها مرتبا فاذا كان التمسك بين الاثنين فالمصير الى خبر الواحد واذ كان بين اثنين فالتحريم فالتحريم في قوله اقول ايضا
 والقياس وهما ابحاث الاول ان المنصير الى دونها من كجته غير صحيح فان كجته الواحدة كما تمارض واحدة تمارض اثنان
 فالآية اجماعية لآية تمارض الخبر الواحد في قوله لا تمارض الا عندنا بل هو حكم الله تعالى وانما هو بان خبر الواحد
 لما لم يكن له حكم عند مقابلة الآية صار بمنزلة التبعية والرد على من جعلها مرجحا لاحد على اثنين بالآية الموقوفة للخبر لاجل هذا الترجيح ليس له لان
 السبح عتدها لا يكون بالصحيح بنفسه قيام كجته والخبر في نفسه كجته لو لم يكن الايات فلا يقع به الترجيح وقد نص في المبدأ على
 ان لا يرجح الكتاب بالخبر لكونه دليلا بانفردة فافهم واجاب الشيخ المدعي في شرح اصول الامام فخر الاسلام بان كجته في الاثنين ترجح
 واحد عن اثنين عن تكلم واحد لا يعتبر عند التمارض كالكلام المترتب المناقص افره الاول كما اذ شهودا به بجاوذه ثم انما خمسة
 متفقة للاولى لا يثبت الى قوله وسقط الاستصحاب قول الخمسة فكذلك ههنا الايمان بكلام تكلم واحد وهو الله سبحانه وهسته كلام
 تكلم افره فاذا تمارض الايمان فقد اتحدا بالعدم وبقي خمسة سالمة عن المعارضة وفع عليه ان عند تمارض الاثنين ليس بالآية
 المتواترة لانه كلام تكلم خمسة وانه اذا تمارض الاية وهسته المتواترة لا يقطعان وبين كلام بسيط ولا يفتقره هذا المصدق في الحقيقة
 لان لهسته ليست الا بالوجه اول الحكم الا الله فاستنته والكتاب كلاهما كاشفان عن حكم الله والتعارض انما وقع بين الحكمين وهو
 كلام الله تعالى الا اني وهو كلام تكلم واحد وبغير الكلامان يصادق من تكلم واحد صادق فيه لا يفتقر ولا ينفي قطا سواء في الحقيقة واذا
 صدر عن تكلم خمسة صادق قطا ليس له فضل على ذلك الكلامين المتماثلين والقياس على الشاهد باطل لانها ليس مقتضى
 الصدق فاذا صدر عن كلام يتناقض او وجب الريبة في حفظ او العدالة فوق الريبة في الصدق فلا يقبل وههنا لا مسل في المربة
 وصلابل تكلم لهسته صادق قطا كمشكل الكتاب فلا بد من مطابقة وهو التمارض واما الفرعان فمخترعة فاسدة ونقص ما هو الحق
 فيه وغاية ما يقال في هذا المقام انه اذا وقع التمارض وتعد الترجيح فاما ان يتقاع كل من الآية والخبر الموافق له والقياس لم يفر
 المعارضة الآية الاخرى اياه فيعذر العمل في المحاذرة واذ لا يمكن ان يتساوى العمل بالاصل لان العمل اما دليل فهو افضل
 فيتحاذر عن كجته وانما العمل بالخبر المفضل واما ان العمل لواحد منهما على سبيل التحفيز فكذلك تميز بين ما هو حرام العمل
 ووجوب العمل لان احدهما منسوخ قطا وهو حرام العمل واما ان يعمل باحدى الاثنين دون الاخرى وهو ترجح من غير مرجح واما
 ان يعتبر دليلين متعارضين اولاهما لا يعتبر ما هو دون منها اذ ضعيف فيتمثل عند مقابلة القوي ولا يستطيع معارضة ثم يتبين قطا
 للمعارضته فكانها لم تنير لاسن الاصل واذ ارتفع من البين بقية الدليل الاول من غير معارض فيلزم منه انه هو الحق الباقية
 قتال فيه وقال مطلع الكسار بالآية فتمسره قدر حيث في بعض كتب الاصول ان القياس ان يهمل كجته كل ما كان لا جاء
 قد انقد على ايد القويين والمسل بالادنى واذ ثبت العمل بالامر به فافهم الثاني ان هذا الاصل يقتضي ان يصار

عنه لما رض الآتين الى استه اتره وعند تعارضهما الى الاجماع ان وجده الاثنا عشر احواد وعند تعارضهما الى اقوال اصحابه
 ثم الى القياس فلم يلقه انه يصار عند تعارض الآتين الى اجماعهم الى اقوال اصحابه والقياس والجواب عند ان الاجماع مرجح
 ومقدم على الكل عند ما رفته اياها لانه لا يكون منه ما يكتب ابداً ولا يكون باطلاً فتبين ان يكون المكتسب له استه وكما كانت
 استه اتره منقولة والاجماع كما شئت عن الشيخ فمعه تعارض الآتين في وجود الاجماع يعيل بما وافقه الاجماع كجعل ما يحتاجها منقولة فمعه ترجح
 ترجح قطعه في الكلام فيما لا يترجح فيه ولا يمكن هنا كاجماع والما استه اتره فمثل الآتي في جواب العمل والفقهاء في استه اتره
 تعارض الآتي كما تعارض ما آت به من الاجماع عند ما قلنا به بل تعارض بلزمت قطعه لكل من الآتين واسته ومن هنا انقضى ما في العلوم
 ان اعتبار خبر الواحد عند تعارض الآتين اما ان لا يوجب مرجح لما وافقه فير عليه ان لا يترجح بكثرة الادلة واما ان لا يوجب مرجحاً
 فسبقه بالخبر لما من الجواز فمعه يمكن ان يقال فيما اذا كان آية تامة موافقة لاحد ما فيقال قد سقط استه اتره من قبل بانها لم تشر
 ولا يحتاج الى ما اجاب به جواب قاسم هو ان خبر الواحد لما كان ضيقاً غير مقبوض في مقابلته الاية صارت جارية الاية ولو افقه فيصير مرجحاً
 وقد عرفتم في ذلك ولا يحتاج الى ما اجاب به الشيخ المعداد ان استه اتره انما هو للمدعيين من نوع واحد وبطل نوع خبره والآية الثالثة
 من نوع استه اتره من نوع خبره من نوع واحد وبطل خبره من نوع واحد والآية والما استه اتره او تعارضها تسقطان ايها الحكماء
 الشيخ المعداد في الفهم الثالث ما اوردته الشيخ المعداد ان قول اصحابه في شأن قول فيما يدر ك بالمدعي وهو غيبه خبر الحكماء في غيبه
 عند تعارض الخبر وقول فيما لا يدر ك بالمدعي وشيئاً ان لا يعتبر عند تعارض الخبر لان جبهة الخبرية تسببه فهو خبره خبره فليس له
 ضيقه ان يسقط ايضاً وايضاً هو من نوع استه اتره من نوع واحد وبطل خبره من نوع واحد وبطل خبره من نوع واحد وبطل خبره من نوع واحد
 فيما رض فمعه خبره في المعارضته وقال ومرد الشيخ باقوال اصحابه الاتي فيما يدر ك بالمدعي لا كما في المستوفى
 من التعيين في تحقيق الحق فيما نقص عليك ان اصحابه منهم مقطوع المعداد ك صاحب بيتة الرضوان وبعض من شبهه في الجاهلية
 بعده وتخصم من هم مستنون بعد الة فاقوال الفرق الثاني ظاهراً انما يدر ك بالمدعي على السماع فمعه احتمال الفتوى من شبهه
 دليل ولو كان احتمالاً مرجحاً فاقولهم ان كانت راجعة الى خبر كلهما ووجه القبة واما اقوال الفرق الاول فاما كان كون فتوى
 من دليل تعيين لمقطوعة قدر اتمم لكن كونهما انما لا يدر ك بالمدعي غير مقطوع به بل غاية الامر ان من وقاية اعلم انه لا يصل الى راسنا
 واما اصحابه رضوان الله تعالى عليهم فاما كان راسم اعلى من راسنا وادعوا منهم ثمانية من ادعائنا وعقولهم متوقفة بوجه راسم
 فمسل ان يكون راسم قدر وصل فاقولهم بالمدعي فمعه احتمال كون خبره بالمدعي قائماً فلا يدر ك قطعاً على السماع نعم انما هو
 السماع فيكون اودون من كسبه اصرح اذا كان اودون فلا يصلح معارضته فيتحمل عند قيامها واذ استأقضا فيقوم بحج
 فيعمل به واما قول صاحب المعداد في خبره خاص ولعل فيه نوعاً من بصيرة سار به مثل استه اتره من فتوى صاحب
 به راسم رضوى ذي مناقب عليه منقوض عليه بالمدعي الة والفضل ليس بمكلم الذي صح فيه مرفوعاً تسكو المعداد ابن ام عبيد
 فاقضهم بالاجاب اللة في العمل بالاصل لا يتم فان لم يدر ك بالمدعي فمعه عدم دليل حصل متاصل في السباب
 كما في سورة كسار فانه من رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم عن كسار في قوله كسار في قوله كسار في قوله كسار
 في المصنفين وقد عارضه قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم عن كسار في قوله كسار في قوله كسار في قوله كسار في قوله كسار

ان الاستدلال على صحة الخبر الواحد لا يدر ك بالمدعي

الاموال كرواه النفساني واخرته في النجاسة داخل آية الطهارة فقد تراضوا وليس بينهما بل يقاس عليه فان كان المستند
 قاطعة فيه المستندة المستندة وليست بينهما في النجاسة لانها لا تدخل في الحقيقة بخلافه وان كان السبب فليس فيها ضرورة اصلا بخلافه
 فقررنا الاصول وهو ان الماء وجب في الاصل طاهرا فلا تخيير فيه ولا يطرأ المتوضي لان كان محدثا في الاصل فلا يزال الحديث
 بانك فبقى كما كان مع ذلك احتمال زوال الحديث قائم فوجب استعمال الماء وضمه للتيقن كذا قالوا ولا يراد عليه ان يحسنه يجوز
 ان يكون للكرامة وليس لكل من لو ازم الطهارة قطعا لان التعليل يكون كذا ذكر في حديث التحريم فلا احتمال للكرامة ومنها بحث فان
 حديث اخرته ناسخ الحديث اصل فلا تغافل ذلك غير الشيخ ابن الهمام وقال التحريم يدل على النجاسة والمستندة بوجوبها
 فقد تراضوا وفيه اولان الطهارة ثبتت بالتسليم والنجاسة بالنقص فلا تراض وثانيا المستندة المستندة كرامة الهرة
 وقد مر وليست فالاولى ان يقال عارضه حديث الركوب على الحمار ولا يخفى عن الخاطئة بالعرف ولا يقاس بحديث آخره ان المسافر
 لما كان طاهرا فعلا بالاصل فلا بد من احتمال لازمة الحديث ولا وجه ضم التيقن لادنى تفسير الاصول ان يريد الاحتياط
 صار الاحتياط مكان لم يمتدح فيه الماء كان في الاصل طاهرا فيبقى على طهارته فاذا لا في الاصول ان الحديث
 فلم يبق في اليد شي بحكم تضم التيقن الا الاحتياط بقيام احتمال بقاء النجاسة في الماء فقام احتمال عدم زوال الحديث ثم ليس مقتضى الاحتياط
 ضم التيقن لانه وان كان في الحديث لکنه ليس في الاحتياط واما احتمال اقام احتمال عدم زوال الحديث اقام احتمال تحس
 الاحتياط فالتيقن لا يقتضي بل مقتضى الاحتياط لو اعتبر اذفة الماء ثم التيقن وهذا الاشكال وان استصحبه الاوكم ابراهه العبد سهل
 الا انه دفع فانا سلمنا ان تقرير الاصول يقتضي انه اذا احتجبت من بين وان الحادثة كانت لم ينزل فيها شيء الا انها كما لا تالان على
 سبب الماء وطهارة كذا يدلان على زوال الحديث باستعماله وعدم زواله فاذا كان لم ينزل في النجاسة والمستندة
 شيء وكذا في زوال الحديث وعدمه كانه لم ينزل شيء والاصل في الماء الطهارة فحكم بها والاصل في العبد الحديث فحكم به و
 بعدم زواله باستعماله الماء وكيف وليس الحكم بزوال الحديث الا ان بعدى بانواته وشيخ واذا ابرر الاحتياط ارتفع من السبب
 والتيقن عرف فزلا فوجب ثم ان الماء طاهر موجود البته واحتمال ازالة قائم وجب استعماله للاحتياط فاستعمال الماء للاحتياط واما
 ضم التيقن فامرهم ولما حكمنا بسقوط الاحتياط وحكمنا بقاء طهارة الماء بالاصل فاحتمال نجاسة كاحتمال وفروع النجاسة في ما موضوع
 من الليل وهذا الاحتمال منه شرعا فلا وجه للاحتياط بالارادة فاقم فقد ظهر مما قران انك ههنا في الطهارة لاني طهارة ثم اورد
 بحث آخر وهو ان الاحتياط اذ قد تراضوا فوجد منه ما منسوخة في نفس الامر وباطنة فلا حكم في نفس الامر الا لو ادرى الاشكال في
 السور ليس من الشارع بل منا كملنا فمذا الحكم مسائل الشارع ذلك ان تجيب عنه انه ليس المقصود ان قد شكل بل المقصود انه
 لا بد منها من تقرير الاصول وهو يقتضي ان يكون الحكم كذا ويظهر ان الحكم الشارع في سواد الحمار والتسليم استعمال الماء وضم التيقن
 وهذا امر ممكن لا ياتي عنه العقل وبهى اليه الله ليل واما انصواب مطابق فلا بد عنه فهو كسائر الاجتهادات بل لا يبعد ان يقال
 ان الحكم من الشارع كفاية احد ههنا من الوضوء به التيقن لكن اذا كان الامر شكوكا عتدنا حكمنا بها لئلا يخرج المحلف عن المهمة
 بتغير فتأمل فيه وقد تقيض بالاضافة فان احدث اصل في حكمه قد تراضوا هناك ايضا وجوابه ان القياس هناك
 على الشارع ممكن لوجود اصله المشترك بخلاف الحمار هذا غاية الكلام في هذا المقام وبقي كلام طويل فاطلب من المطولات

واما التعارض الواقع في القياس لا يخرج لاحد بما لم يأت في التخيير فيما ابتدأ به الامي قبل التعرض بان يعمل باحدهما بالتعرض
 وجوب التعرض فيعمل به خلافا لما لا يمتنع فانه يقول لا يجب التحصيل بل للتحديد ان يعمل باحدهما اذا لم يأت في القياس واجب
 تحته حتى يعمل به اذا لاصل ليس وليا ولا يمتنع ان يعمل بهما بل العمل بعد التخيير بقية انه باحدهما لا على التبيين وهو ان يمتنع لكن لا يمتنع
 من التعرض فان الشهادة القلبية تأثير لا يمتنع في جود التمسك كما ورد في الخبر الصحيح التقوا فرأى كل واحد من المومنين فانه يظن نور الله وقد
 يقال لم يبق للمومن فراسة حيث تعارض الادلة مع القطع بقاء واحد بما ولم يمتنع ان يعمل به لا اعتبار بالتعرض وجوابه ان المقصود
 انه لم يمتنع على التمسك وبالاكتفاء لا لا يمتنع القياس فانه يمتنع على التبيين بما وقع التعرض عليه فهو متفرس من التمسك
 فتأمل فيه كفاية القبله وقول المجازي عند من يقول بحجية وان كان قبل القياس لكنه كقياسين فلا يصير الى القياس ان
 يسقط ويعمل بالقياسين بل يعمل بالتخيير بما شاء لكن ينبغي ان يتقرر فيهما افعول فية ما فية لان القياس على الكتاب ولهنة
 يقتضيه سقوطهما والمصير الى القياس لا يمتنع وانه قد يقال بان قولهما عند الاختلاف لا يكون بالسماح البتة بل بالمراساة
 فرجاء الى القياسين وتساقط فيما قد يركب في الحاشية اعلم ان الحنفية الكرام يستدلوا على عدم تساقط القياسين
 تساقط التبيين ان الكتاب ولهنة وانما وضعها الشارع للافادة ما هو حكم عنده تعالى قطعا فيجب العمل به وان تخلف في
 بعض المقصود كما خيار الامام والمعام المقصود من المقصود متافى في النقل او الفهم فاذا تعارضوا ومن المعلوم قطعا ان الشارع
 لا يحكم بحكمين متناقضين معا فاحدهما منسوخ بالآخر لكن بالمنسوخ لم يتعين بان يعمل فلم يحصل لنا علم بالحكم فلا يجب العمل
 باحدهما بل يحرم منهما لما كان المقصود بهما العمل بما هو حكم عنده تعالى واما القياس فانه يمتنع اشارة لمعرفة حكم والله تعالى
 لانه لا يفيد ان هذا الحكم هو ما عند الله تعالى ومع ذلك وجب العمل بحسبه وان كان خطأ في الواقع فاذا تعارضوا ولا يرجح
 لم يعمل باحدهما وان كان فاسدا في الواقع فيجب العمل بينهما كما كان لان التعارض لا يوجب الا كون احدهما فاسدا واذ
 لا يمتنع وجوب العمل بالتعارض لا يمتنع العمل بينهما اهلا ولا كان محبتهما ما معلوم الاتفا ووجب ان لا يعمل بينهما سدا ولا لزم العمل
 باحدهما يمتنع وهو باطل ضرورة من الدين والتخير ايجاب العمل بالقياس شره وط يكون مفيد لظن قوس وعنده قيام كل فاة
 الظن فيلزم ان امة راصد مما يتبعه التمسك قائما فيعمل به وليس في نفس القياسين ترجيح بالفرق فلا يمتنع من تحكيم القلب
 فما يحكم القلب بصحة ترجيح على التمسك فيبدر في الآخر فيفيد ما يشهد القلب به الظن فيعمل به وبما تشد رنا اندفع بالآخر
 ان بعضا والغير معلوم لما لم يمتنع وجوب العمل فيعمل لكل خير ولا حاجة الى تحكيم القلب فانهم وانفتح ايضا ان القياس
 دليل من دلائل اشهر نتيجة الوجوب احرته فوافقه دليل مقام لمعرفة حكم الله تعالى وجه الاندفاع انه دليل لكنه موضوع
 لا يوجب العمل نتيجة لان النتيجة ثابتة في نفس الامر بل وضو لان العمل به وان كان خطأ ومتممة لان الظن في صلبه
 قاية التعارض العلم بان احدهما خطأ على التبيين وكل نتيجة موجب للظن الذي هو ساط الحكم ولا يوجب كون احدهما
 مخصوصية خطأ بالتعارض فيه لا ينافي وجوب العمل بواحد واحد وانما ينافي العمل بينهما معا فاذا اوجبتا بواحد منهما بان
 شهادة القلب ثم انه لو صدر التعارض العمل بما وهدر العمل بالاصل لزم العمل من غير دليل وترك ما نصب الشارع ليعمل به فافهم
 وانفتح ايضا ما قبل ان القياس شتم على بعض الكتاب كالمعام المخصوص في بعض المسنن فوافقه في افادة الحكم

منها فالعامة المفصوص ونظائره ايضا وضعت للمعمل به وان كان خطأ فلا بد ان يخبر عنه تعارضهما وجب الا ان نسل ان الكتاب
 وانه مطلقا انما وضعت لافادة حكم الله تعالى في حدود نفسها والظن بها بما لا يقصودنا بفهم المراد وهو انما بالفتح
 ولم يوضع للمعمل محبا وان كان خطأ والتعارض فيما يقصد كحجية للقطع بخلافه واحدهما او يرد على كل واحد منهما بحجته
 ويوجب الرجوع الى ما وضعت للمعمل بيقينية وان كانت خطأ فالتمسح بالفرق فانقسم وهذا الدليل بعينه جازي في اقوال الصحابة
 اذا فوهم لم توضع لافادة الحكم لاحتمال خطأ وانما وجب العمل عند من وجب عندنا باصحابه راغمهم فلم يفسر فيه احد
 منوها بالاشارة بل يكونان لايجاب العمل فصارا كالتقاسيم فتأمل واعلم ايضا ان من لا يقول بحجية اقوال الصحابة
 ينبغي ان يعمل بحسب عند تعارض النصين فان من اعلم ان احدهما منسوخ بالآخر وعمل بحسب موافقا لاحدهما
 مرجح لكونه ثابتا فان اظهر ان احدهما بالبيان انما عمل كما هو ثابت دون ما هو منسوخ فافهم ثم اجمع بين العامين المتعارضين
 بالتقوية بان نحيط حكم احدهما ببعض والآخره ببعض الاخره وفي المطلقين بالتقسيم في كل منهما فيفيد متاير للاخره و
 وفي التماسين بالتبعض بان يحمل احدهما على حال والاخره على حال او يحمل احدهما على احبهما والبقاء والاخره على الحقيقة
 وفي العام والخاص بتخصيص العام والعمل به فيما وراء الخاص والعمل بالخاص مع احتمال الخطأ لابان يقطع بان المراد بالعامة
 ما وراء الخاص لتخصيصها فيه وعلى لا يرد عليهم ان التخصيص فرع بالمقارنة ولا علم في التعارض بالمقارنة ان قيل كما قال الشيخ
 الهادي والاعمال بالدليلين من الاجمال باحدهما فيقدم الحجج التي فيها اعمال الدليلين على التسليم الذي فيه اجمال باسرها جرح و
 اتحاد هو تقديم الحجج على التسليم في نذرها قبلنا تقديم الراجح على المرجوح هو الحقول وعليه نقد الاجماع فاولوية الاعمال
 انما هو اذا لم يكن المفضل مرفوعا فيكون المرجح عند مقابلة الراجح ليس وليلا فليس في اجمال الدليل والحمد لله
 لتقديم الراجح قدم الامام ابو حنيفة رحمه الله عليه في قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم استتره من البول فان عامة هذه التفسير
 منه برواه اسماكم وصحبه على شرب العرينين ابوالابلال روى البخاري ومسلم عن انس قال قدم على النبي صلى الله عليه وآله
 آله وصحبه وسلم نفر من عرينه او عكل فاستبذوا المذنية فامرهم ان ياتوا ابل بعده قليلا فاشبهوا ابن ابوالهامم البارياء فقلوا
 فصبوا افانهم وادخلوا عاتما وهاقوا الابل فعبث في آثارهم قاتق بهم فقطع ايدى بهم وارجلهم من شدة غلاتهم ثم لم
 يحجمهم حتى ماتوا والمرجح التحريم فانه مقدم على الاباح مع امكان حمل العام على ما لا يוכלل كحمله على الامام محمد بن الحكم بابا
 بول ما يוכלل ومع امكان حمل العام على ما لا يكون للتداعي كما حمل الامام ابو يوسف فحمل التداعي بالبول الابل بل
 المحمدم مطلقا في رواية وقوله ارفق بالناس ولتقديم الراجح شيوا به كثيرة لا يحصى ولتعود ههنا امثلة للتعارض قرينا
 للمعنى للتخلص منها ما بين قراة نصب وجب في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاعلموا وجوبكم
 وادبركم الى المرافق واسحوا برؤسكم وادبركم الى الكعبين المتقصدون احدهما للمسح فانه اذا كان مجرورا كان معطوفا على الركوع
 واخلت تحت المسح والاشارة للنفل كما اذا كان منصوبا فانه معطوف على الايدي واخلت تحت النفل وجميع الحمل الجرح على
 الجوار وكون احده معطوفا على المعطوف عليه حال نصب ولم يرتض به المصنف وقال وجعل اخره على الجوار معارض بالنصب
 على الحمل فانه يمكن ان يكون معطوفا على الركوس حملا على الحمل فانه مفعول محلا فلا اولوية بحمل الجوار لكن ينبغي ان لا تقتنع

ابن حبان بن جليل قال ان غسل الرجل ثابته قطعاً بالتوارث فلا بد من ان يكاتب خلافه انما هو في قراءة الجهر فليكن على الجهر
 مع لا توجد لما ذكره قولنا كسب شرج غسل على السج بان الرجل كل التواتر فيما غسل ابدى كليل ودون السجس في
 الاحتمال للثابتة وقويت بالثابتة من نفعها فان الحكم في انزاله النجاسة الحكيمة وانما السج او غسل ولا دخل فيه للثابتة الا
 ان يقال انما هو وقوع الشريعة بانزاله النجاسة الحكيمة مطابق لما يحكم به بطبع من انزاله النجاسة الحقيقية وان غسل التوارث
 اخره واليق بان غير نجا حكماً ولا يردل بذه النجاسة الا بما يردل به حقيقة في الحكم فانفسهم وقابل ايضاً الوضوء كما غسل
 في تعذيبه ليدن فان الحديث من تمام البدن كالجناية والوضوء يطهر كما غسل فيبقى ان يغسل كل البدن في الوضوء لكن كان في غير علم فافهم
 الاطراف مقام غسل الكل فيكون الرجل من التوارث لكن كان ينبغي ان يغسل الرأس ايضاً فمد منه فيقولوا انما في
 الرأس بالمسح وفقاً لمخرج اذ في غسل الرأس شئ مع ان كثرة تورث المرض فانهم وقد تباين عن التماسك بان
 المسح استدر في الموطوف في قراءة الجهر مجاز عن غسل التواتر عنه عليه وعلى آله وصحابه الصلاة والسلام كل طيبة في
 وصل لبيها فقد رواه ابن زيد من ثبوت صحابيا ويطهره وليس المقصود بقبول من غيره والرواية بل اعلام التواتر وان شئت زبأ
 تحقيق فاستمع ما تيلي عليك من الحق اصرار فاعلم ان الوضوء قد فرض قبل نزول هذه الآية فان سورته المائدة
 متاخرة نزولاً عن كثير من الشريعة ان والوضوء كان في اول الاسلام والمنقول المتواتر من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
 وصحابه وسلم ومن صحابة هو غسل الرجلين في الوضوء قبل نزولها وبعد ما خالته مكررة للوضوء الذي كان من قبل وهو الله
 لي في الان المتواتر والتوارث ونهر هذا بعد ان يقرئ فاعلم على ان المراد في قراءة الجهر ايضاً ما يتقدم لفظ اسحوا
 وادادة من غسلوا لما بينهما من الشابة او يكون موطوفاً على ايدىكم والبحر لجوار ونذا الطريق مقبول في الثلاث خيه اصلاً
 ما قبل غسل مسح اذ غسل سالة لما د المسح صابة البطلان لا سالة بلا صابة فلا غسل بدون المسح فالعمل بغسل غسل
 بالقرائتين فلا صابة فيه للحق بل لا مسح رسة لايقة المسح رسة الغسل فان المسح صابة السبيل من غيره
 سالة لما د الغسل صابة بالاسالة فما بتايتا من سة رجان تحت مطلق الاصابة فلا يتناول احد هما فلا تستد ونه الا
 فوبه له الى قول القائل لان مقسوده المخرج بالاقولية يعني العمل بعبادة الغسل اوجب اذ ما سوجبة لقرئته الغسل ويحب
 من المودة بيقين اذ في تحقيق المسح مع شئ زائد مبائن لاسيما الصدق اذ كان المسح فرضاً فقد وجد الاشتغال ايضاً لوجود جهات
 البطلان كما لو غسل الرأس في الوضوء يخرج من عبادة المسح ايضاً وان كان الغسل يخرج عنها ايضاً لانه ادى ما فرض
 عليه وليس مقسود القائل ان الغسل فرد المسح حتى يرد عليه انه مبائن فانفسهم فان كلام القائل الحق بالقبول ومثل
 ست تخفين والغسل به وتمامه في قراءة الجهر كحل على المسح على تخفين وقراءة الغسل على الرجلين اذ لم يكونا في فغير
 وهو المنقول من الامام شافعي واختاره الامام محمد بن الاسلام رحمه الله تعالى وفيه ما فيه فانه مخالفت لما قالوا ان المسح
 ثبت باستدلاله بالكتاب على انه يلزم فيكون الآية ناقصة على كل قراءة عن بيان فرضين الوضوء كذا في الاسامية
 واكتفى انه لا يرد ذلك فان غرضهم ان الآية ليست مقسومة على المسح على خلف وانما الغسل مقسومته وهو لا يتاين في
 على الآية عليه وانما مقسومته في بيان الغسل فلان كل مقدر فانه في الغسل على كل حال كان ناقصاً عن بيان كل المتعنت

وما قيل ان السج ثبت بآية على طريق الزيادة فهو لا يثبت اليه فان السج التحفيل من قبل وقيل الى الآن ويوم البتة فلا يتم
بل هذا اولى فانك قد عرفت ان الآية مقررة للوضوء الذي كان من قبل وقد كان على التحفيل السج وعلى عارضي الرجل عن السج
فقد نزل الآية بقرايتين ما دعيان الى فراغ وضوء التحفيل والعارضى وما قيل انه يلزم على ما ذكر ان يكون السج التحفيل من قبل السج
لا غاية لفساد فطال ان الغاية لا يكون غاية للسج بل التحفيل المفهوم من الآية والمعنى والله اعلم واسجدوا باجسادكم حال كونكم متخفين ساجدين
الى الكعبين شهادة الى ان السج اذا كان كشوفاتش من الرجل الى الكعب فانهم فان هذا الوجه في غاية الحسن والمطابقة منسما متعارفا
الواقع بين التشديد الواقع في قوله تعالى ولا تقربواهن حتى يظنن فاذا انقطع من الوسط الى العمل الوجه بالانقطاع
المتطهر والاطمئنان من بظاهرة وهو الغشال والتحفيل السج للوطى قبله بعد الانقطاع كون حال التشديد والتخفيف في
يظنن الواقع في قوله تعالى ولا تقربواهن حتى يظنن فاذا انقطع من حيث امركم الله واستلصصته ان السج من
التخفيف ان جهة الحقيقة حل الوسط بعد الانقطاع قبل العمل والتخفيف حقيقة اخرى من انما يقتضيه كلامه وفيه تامل فان حرمته انما
قبل الغشال في قراءة التشديد بالعبارة وكل في قراءة التحفيل بالاشارة ولا تعارض بينهما بل عبارة مرجحة والاوسى ما هو عليه
كلام الانام في هذا السلام ان قراءة التشديد يقتضيه ان يكون غاية اخرى الغشال وقراءة التحفيل يفيده ان غاية الانقطاع المقدم عليه
ولا يكون حكم فائتان وتبوت كل من الغشالين بالعبارة فانهم يتخلص عن التعارض بحمل قراءة التشديد على الاقل من التشديد والتخفيف
ح والتشديد اعلم لا تقربواهن حتى يظنن بعد الانقطاع قبل عشرة ايام وحمل قراءة التحفيل على الكعب من مدة الحيض والسج والتخفيف
لا تقربواهن حتى ينقطع الحيض بعد عشرة فانتقلت فاما في قوله تعالى فاذا انقطع من الاصل وقال في قوله تعالى
كبتين بمعنى بان وهذا التخلص من قبل الغشال وقد ناقش بان التشديد ان كلام واحد لا يحتمل ان يحتمل على سائر من حيث
لا وليس مجموع القارئ قرأته لونه ختم القرآن وقراءة كل سورة واحدة ثم انتم وكذا في التراويح فالقارئان كلام واحد
انما التاجوا في القراءة بطريقين فلا بد ان يكون ضمونا واحدة فلا يصح حمل احد على سائر والاخر على سائر اخر اجوب عنه ان كلاما من القارئ
كلاما من سائر لا من التشديد قطعا ولذا جاز كل منهما في الصلوة الا ان التشديد كل به لا فلا بعد ان يريد كل
من الكلامين معاني مختلفة بل هو السج فان الاصل في الكلام ان يراد به ما وضع له ولو سلم انها كلام واحد فلا اجتماع في ان
يراد به معان حسب اختلاف الالفاظ وليس هذا كما استحال اشتراك في معان ليس به اختيارا على من يتبع كلام الشعراء والبلدان
فانهم لم يتبعوها كلام هو ان هذا الحمل لا يفهم من الكلام بل يصير الكلام به كما لا يصح في كلام الشعراء ويظهر فيه نظر ثان فانه لو لم يلزم
حرمته الوقوع بعد الانقطاع قبل عشرة قبل العمل وان لم ينسحب بوجاهة من او اكثر وهو خلاف المذهب بل المذهب انه اذا قرئ
الغشال والتخفيف في كل وطبها فانتقلت اقيم وقت الغشال مقامه في جواز الوقوع قلت هذا ابطال النقص لا بد له من نص او من
منه ليس فلا يصح هذه الاقامة فانهم فصل لم لا يحتمل فيها على الغشال ويكون يظنن فيكون حرمته الى الغشال كما عليه في
بل هذا اولى وكيف ويظنن بالتشديد ينسحب المقيد من يظنن بالتخفيف فان الغشال لا يكون الا بعد الانقطاع الذي هو بظاهرة
وقد تقدم ان المطلق والمقيد اذا دروا في حكم واحد وجب حمل المطلق على المقيد مع انه قيل في شبهة مشقة كجاء في غشال
قال في القاموس طرقت فقلت ومما غشلت من كمين وغيره قلنا سبق الكلام ان لا مانع من الوسط الا اذا قيل في التشديد

سبب انك من الخبيث قل هو اذى فكثر لولها في الخبيث وقد ارفع الازى حقيقة بالانقطاع وكما حيث وجبت اعبادته ولا توفت
 بعد انقضى وهو السكج يصح بنا وعدم المنع وهو الازى فيما نحن فيه قد بنا قس يا لميس المراد بالازى العجاسة المزية فان
 العجاسة في الخبيث موجودة على كل حال بل المراد الازى العجاسة موجودة الى الغتال فيوجب كسبه اليه ولك ان تجيب عنه
 بانه مبب ان الازى ليس مطلق العجاسة ولا العجاسة العجاسة بل العجاسة المزية التي تفتنه عنها العجاسة الانسانية وهو الدم والاعتر
 الذي يكون في الادبار فالمانع هذه العجاسة وقد ارفقت سلمنا انه ليس المراد العجاسة المزية بل العجاسة لكن في نوعان نوع
 يمتنع اليه يشترط فيما مضى وادور ما لا يشترط فيه كالصوم ونوع آخر يمتنع وادور ما لا يشترط فيه فقط كالجنابة فالمراد
 بالازى هو النوع الاول فان النوع الثاني لا يوجب حرمة الوسطي بالاجماع والافهم ويطي العجاسة لا يرد
 النوع الاول ويجوز ان يكون مع النوع الثاني حتى يصح عمومهما كقوله انقطاع قبل النسل وكذا العجاسة ولا يرد في الوقوع على الصوم قطعاً
 في شترط المظهر من الازى فالمانع هو النوع الاول وهو لا يكون الا عند الخبيث ويرفع بالانقطاع فلا يمتنع سحرته او قوته قبل الغتال
 فانقلت قسيت سابقاً انه لا يصح تحليله كور سابقاً والآن تبين ان النكاح ايشافية ايضاً لا ينسب قياساً وتقليصاً فالتحليل
 ان تحليله ان يحل فراه التشديد على التحليل ونه اغير غير ولا بعد فيه فان تفعل سيكفي في فعل كثير ولكن اذا انقطع قبل العجاسة فاحتمال
 الدبر باق فان الدم قد يدور قد لا في اثناء المدة فتقتضيه الاحتياط ان يفسد الى ان يفرغ الانقطاع ككث وادور في الغتال العجاسة
 وقد وجبت الصلوة فاعتبرت ظاهرة شرعاً من الازى العجاسة المنع عن وجوبها وهو كان مانعاً عن حل الوقوع في العمل
 ولا يفسد فانقلت كسيت كحل الاظهر على انقطاع الدم لانه مجاز كما نقل عن لكشاف التفسير حقيقة في الغتال مجازية في الانقطاع و
 لا يمتنع في فعله فعل فان الكلام في خصوص هذه المادة قلت كاسلم انه حقيقة فيه بل هو لمبا لثمة في المهادنة وهي تحقيق في الغتال
 فانه نوع من سبب التواء وادور على الانقطاع اريد به الانقطاع الكامل نعم قد كثر استعماله في الغتال ولا يلزم من كثرة الاستعمال في
 فرد منه كونه حقيقة في مطلق انه قال في الفاكوس انه جازي بمعنى شتره ايضاً والمادة لا تعرض للفتنة الجازي ولو سلم انه مجاز في الانقطاع
 فلا بعد في كحل عليه لدريل دل كما بينا بكذا ينبغي ان يفهم من المقام ولعل من نقاس هذا الكتاب فاحفظه ونها ما بين آيتي التوفيق
 في هذا الصبر وهو قوله تعالى في البقرة لا يوافدكم الله بالانفوس اي انكم ولكن يوحى اليكم كسيت فلو كيم الموافدة بالانفوس وهو كسيت
 على الماشية مع ايمان بالكتب لانها مكتوبة قد قلت في كسيت فلو كيم والآية الاخرى وهو قوله تعالى في سورة المائدة لا يوافدكم الله
 بالانفوس اي انكم بما عقدتم الايمان يفيد عدم ممانته انتموس اذ ليست متفوقة وهي ايمان على مستقبل بانه يفعل كذا او لا يفعل
 قال الامام مالك بن النضر حسن نجي سمعت في الباب والمفهوم من لا يوافدكم كيم ولكن يوافدكم اعدم الوافدة واحصر في المذكرة
 فخرجت عن الموقرة حيث قلت في مقابلتها وسهت المكسوبة كما في الآية الاولى وثبت بن الموافدة فيما وقلت في مرة اخرى
 واشتق الموافدة منها وذلك شيوعاً استعماله فيما لا يقصد ونه اضمن صارت مقابل المكسوبة ومما لا يقصد ومنهذا الاعتبار صارت مقابل
 للمفوق فعمل في المومنين على ما يصح بالمقابل فالنصارى في الآيتين باعتبار ان الاوالة في ثبوت الموافدة في المومنين والاخر
 فيها فيما وخلص فندش انما بان الموافدة الثانية في المومنين في الاخرى والموافدة الى كسب اغلب وهي الموقرة على
 كونها اخروية والموافدة الثانية في المومنين في الاخرى فلكافة فيما عندنا ونه انخلص من قبيل الحكم لا يقال روى النصارى

من امر المؤمنین عائشہ صدیقہ نزلت لایؤانکم الشارب باللغو فی ایماکم فی قول الرجل لاداعثد بلی وکنی رواہ ابی داود
 قمان عائشہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یؤان الرجل فی مینہ کما یؤان الشارب واداعثد لانا نقول بذلک التفسیر والنزل
 سلم لکن من این علم ان اسد اذ فی اخیر آیت المائدة بل یجوز ان یرد آیت المنقذہ ویشافی فیہ خیالہا اسے المؤمنین المذکورین
 فی الآتین علی الذبویہ ویدرجون فیہموس فی المنقذہ لانہما من المنقذہ لعقد القلب وغرمہ علیہ ولعقد القرم فی کون
 ما عقدہ تم الا بمان یمنہ کسبت قلوکم فنجب الکفارة فی ہموس عندہم ودفعہ بان لعقدہ مجاز فی عقد القلب وغرمہ فان لعقدہ
 فی الاصل عقد کسب وشد لعقدہ مع میض وهو لا یحقق الا فی المنقذہ لان ربط کسبتہ بالشرط لا یجاب بصدق فیہ دون البیض
 یرفع بانہ یؤانہ من عقد القلب فلا یكون مجازا فیہ فانه فی لغتہ ربط کسبتہ بالشرط لا یجاب بصدق فیہ دون البیض
 وجیب بانہ فی عرف الشریع بما لحکم فی مستقبل کما فصلنا عن الامام مالک قال قتالہ او فوا باللعقود فتدبر فاحمل
 علی عقد القلب مجاز شرعی فلا یجوز علیہ ثم ان فیما ذہب الیہ ایشافیتہ لتوہ المنقذہ لباحتہ بل قد یكون بعض الیہ من
 وجبا ایضاً والہموس الیہ من کسب الکبار وفسق الفسوق فی استردہم بعد بذانی اشد بقیہ اصلاً وکیف بعدہ ولو
 وعد ایشافیتہ من البیض بالکفارة لکان المدعی الکاذب ببلغ فی ملفہ الکاذب فیحلف کاذباً ویاخذ المال بالباطل
 ثم کیفہ ویل ہذا الا فتح الباب انظم وجماعتہ رنا نظر کسب عدم اتجاہ ما قبل فی دفع التنازع ان اسد اذ فی الآتیین
 الموخذۃ الاسد ویتہ قاتما المتبادر فی کلام شارح والمسنہ فی الموضعین انہ لایؤانہ اشد فی الاخرۃ بالیمن الصادور لا عن
 قصد وانما یؤانہ فیہما بالیمن الصادور عن نفسه فی الآخسۃ واستارۃ ہذہ الموخذۃ اتمام شدۃ ساکین وہا کفارة
 سائرۃ عن الموخذۃ فی ہموس المنقذۃ لمصطلحہ جمیعاً ویؤیدہ اطلاق الاحادیث فی کفارة الیمن وقد یقال فیما قال مشائخنا
 نظر ہوان سورۃ المائدۃ تناخذۃ نزولاً من سورۃ البقرۃ فلو کان بینہما تنازع وجب استیلاخ الاول بالثانیۃ ولا سبیل
 الیہ الحجج بما ذکرنا فان النسخ متقدم علی الحجج والوجوب ان سیاق آیت البقرۃ یقتضی کون الموخذۃ اخرویۃ کما اشار الیہ المفسر
 وح لا تنازع ولا نسخ وانما کان التنازع بسبب اول النظر وتقدم النسخ انما ہوا اذ لم یکن قرینۃ علی تعین اسد ہذا ثم یمنہ
 ہنا نظر ہوان کون العقد حقیقۃ فیما ذکرہ بحسب دعوی لابی الیمن بل ہو حقیقۃ عند کحل وربط الیمن ہو تعینہ بالقصد فی المعنی
 لایؤانہ کم اشد بما صدر خطا واما یؤانہ کم بما صدر قصد او ہو شمس المنقذۃ لمصطلحہ والہموس ایضاً فنجب فیہما الکفارة
 ولک ان تقول ہب ان العقد ہو قصد کحل لکن ربط الیمن لیس ہو ربط بالقصد مطلقاً بل بقصد بالابقاء ولذا یقال
 للعقد العقد کما صرح بکتب اللغۃ وہذا المعنی ہو المعنوی شرعاً ولعل ہذا ہوا مراد من قال انہ فی الشریع لما لحکم فی مستقبل والا
 فلا منقول شرعی عند محقق صحابنا ثم انہ لو اید بعقد الایمان ربطہ بالقصد مطلقاً کان الیمن المعنوی واخلایا لانیہ مر بوط بالقصد فیہم
 فیہ الموخذۃ ولم یقل یہ احد فقہیین باتوم حجتہ الحقیقۃ عقد الیمن ہو الربط بقصد الا لیتقاع وهو انما یكون فنیاً اذ حلف علی مستقبل
 فاقسم وخیل ان یكون اسد بالایمان المنقذۃ لانہا الاخرۃ ببيان الحکم وان یراد باللغو فی الآتیین ماصد راعن قصد ویراد
 بما کسبت قلوکم کسب بالقرم علی الایفاء فیکون سبب المنقذۃ وکحل الموخذۃ علی الذیادۃ او علی الاخذ ویتہ ویکون المعنی لاموخذۃ
 بالعتاب فی بیان جری علی لسان خطا وانما الموخذۃ بما کسبت قلوکم بالعدم علی الایفاء وعقدہم بہ وستارۃ ہذا الموخذۃ

احد هذه الاشياء، يكون الاتقان ساكتين عن بيان النفوس للنفوس لغو لغو في حجب غيبه القادرين، ايضا فانهم وشما ما يروى من
 تحريم نكاح ابنته في سن ثلثه داؤد، ان رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم نهى عن اكل لحم النسيب، وروى الجماعة
 الا الترمذي من خاله اربع سنين فقال صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا كذا في النكاح كذا في النكاح كذا في النكاح
 بتقديم محمد بن اسمعيل والاشعار على الشيخ وتقديم الشيخ بالزمان فيكون منسوخا كذا لا يكره النكاح فانه كان الا بانه
 منسوخا لمحمد بن اسمعيل بعد ذلك في الشيخ الشيخ محمد بن اسمعيل في تقديم الشيخ بالزمان فيكون منسوخا كذا لا يكره النكاح فانه كان
 منسوخا فالشيخ في قوله واحدة فهو اولى وعرض عليه الامام محمد بن اسمعيل ان هذا موقوف على كون الاباء اصلا وبنين لا نقول
 فان الانسان لم يتركه من قبل اباه اصلا حتى يقرره الشيخ او شيخه المحرم وقد تقدم ما يشهد اركانه ولقد اردت ان يقول
 فيه الاستيلاء فانه لو كان يقدم المحرم والمناظر الشيخ في الاجتناب عنه لاجب ولا ذنب بخلاف ما اذا تقدم الشيخ وما سمي
 المحرم فانه لو عمل بالاباء وقع في المخرج وهو منقول عن امير المؤمنين عليه السلام وجهه ووجه اولاده انكرهم ايضا
 مسئله الجمع بين الاثنين بكلمات الجمع

مسألة اثبات مقدم علی النسخة اذا تنازعنا كما في الشهادة عند الشيخ ابی الحسن المکرمی ویرشافیه وقال الامام علی بن ابی طالب
یتعارضان واما عند الامام فخر الاسلام و غیره من المحققین انکان النسخة بالاصل فيقدم الاثبات لان النسخة من نصيب
دلیل تقایم المخرج علی التقدیل بحسبة نزول بريرة و هیة غیث صیغته و غیره رسول الله صلی الله علیه و آله و صحابه و سلم کما فی
کتب ائمة کذا فی التیسیر وقد عارضه الاخبار بعیدة الثانیة کما فی التیسیر عن ائمته علی بن ابي طالب و غیره و قال
اصحابه و سلم خیرا و کان زوجا عبدا و هذه الاخبار انما هو باعتبار الاصل لان عبده کان معلوما متقدما من قبل قالوا خیرا بالاصل
مقدم علی ما یخرج به الاخبار و الاخبار باخرية لا یصح الا بعد العلم بوجودها من دلیل تقدم اخبار اخرية علی أخباریهة معنی السببه و
یکم بثبوت اخبارها و انکان الزوج عبدا و ان اخباره لیس له دفع عار کونها تحت السببه کما علیه اخباریهة علی سبب حرية الروید
المملوکیة و قال زیادة الملک علی نفسها فان اطلاق اخبارها کما فی سندها و روی انه ارقطنی امر فوعا اطلاق الائمة علیها بمقتضى و عدتها
جینستان و انکان النسخة منها یجوز بدلیلها بالاصل فقط فاما رضا لان کلیمنا خبر انکما فی النسخة کلا اثبات و طلب التبریح کما لا حریم التقدیل
فی ترویج میثوته کما روی ائمة عن ابن عباس تزوج رسول الله صلی الله علیه و آله و صحابه و سلم میثوته و هو محرم کما فی التیسیر فی کل الموقر
المنقول علی الاشرک کما یدل علیه هیئته محسوسة احراریهة فادرس رد ایه سلم و ابن عباس عن غیره بن الامام محمد بن میثوته و هو ما و هو
حلال و فی رواية ابی یعلی بن عبد الله بن رجینا انه لکته و فی رواية الترمذی و ابن خضرمیه و ابن جبر عن ابی رافع ان ابی یعلی بن عبد
علیه و آله و صحابه و سلم تزوجت شیعة و هو حلال کنت الرسول منیها کذا فی التیسیر و رجحان ابن عباس یزید
بن الامام و ابی رافع فشیخا و القائل قال الزهری ما روی ابن الامام اعراسه بوال علی سادة المجلد شل ابن عباس
وان سند النسخة اقوی فان رواية کلهم قتها و کما قال الطحاوی و قوله علی الاشرار شارة الی ما روی بابک فی الموطأ عن سلیمان
ابن یسار قال بعث ابی بنی صلی الله علیه و آله و صحابه و سلم ابی رافع مولاه و رجلا من الانصار فزوجا بنت احرار و روی ان
صلى الله علیه و آله و صحابه و سلم بالمدینه قبل ان ینسخ نفعی للأحرار و علی هذا قال الشيخ ابن الهمام ان هذا الاخبار

نحو

ان لم ير زمان يمكن الامثال بالفعول ومعه وان مر من لم يغير النسخ قبل التمكن بحيل وقوع الفعل معية القول من غير مر زمان اكان لا امثال
وان جعل شيئا في حال في التسم الرابع وان كان القول متصفا بالامثلة فلا تعارض مع ما لم يمد مشاركة الالة في الفعل وان كان عالما وحسنا
فكما كان خاصا به وبنا فيه فافترج فضا لاني فقه عليه سلام فلا تارض ان تقدم الفعل وان تاخر فهو تارض وان قبل فليكن سمي وعلى التام
وهو ما اذا كان الفعل مع دليل الشكر او التامسي فان اتس القول به فلا تارض في حقنا وانما التماارض في حقه لوجود الشكر في غير زمان
والقول ايضا وفي حقه لما تارض القول والفعل تارض للآخر وان جعل التامسي قبل القول تارض في حقه وقيل بالوقوف وقيل التكم في
حقه وتفصيله ان احد جانبا تارض في حقه قطعا وتعين احد جانبا في فعله من غير قطع لا يجوز فضلا ولا يفي الاستدراج لمطنون لعدم تعلق التسمية
به فردك ظاهر وان اتس القول بنا فالتاخر فيها تارض للقدم قول اكان لا فيقول قول لو لم يثبت التامسي خصوصا بل عموما فسيب
افترج تارة قد تقدم في التحقير ان دليل التامسي ان يخص بالقول فلا تارض لفعل فقه كبر المذهب المذكورة هناك وان قبل فليكن
فقه سمي فليكن فيه فقه الفعل لانه اول لكونه معانيا مشاهدا والتوقف والفعل بالقول وهو مختار الاكثر لان ذلك التامسي من اول التام
لان قبل لا يدل على حكم مخصوص الا بانضمام اخر تسميخات القول فانه فقيه فقيه قال الشيخ ابن ابيام والاول وجه تقديم بايضا فليكن
وذلك لان الكلام فيما هو موجب الشك والاساس في الفعل مع هذا الوجه يبدل على الحكم بالقول والاخرية لانه مما هي الالة
او قد تارضنا فوجب التوقف وطلب التسميخ من خارج كالاختيار وتوجه وحاصل هذا يرجع الى القول بالتوقف كما لا يخفى وان
عم القول له ولنا فالتاخر تارض في حقه وقضا لوجود شرط النسخ وان جعل التامسي فليكن المذهب جادة فيه الالة سمي
ان مختار التوقف في حقه فخر عن الحكم على افعاله من غير قطع او طائفة وعلى الثالث وهو ما اذا كان الفعل مع دليل الشكر
فقط فان يخص القول بنا او عم له ولنا فلا تارض في حقنا الفرض ان لا تامسي فالفعل مختص بصلوات التامسي والامثلة عليه
آله واسما به وسلم وفي حقه التامسي تارض قول اكان او فلا لوجود التماارض كما في مخصوص به احيى كما ان التامسي تارض فيما اذا
خص القول بصلوات احمد عليه وآله وصحبه وسلم وعند اقبل كما علم قبل القول وقيل الفعل وقيل الوقت وهو المختار وعلى
الرابع وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التامسي فقولون الشكر فان كان القول خاصا به فلا تارض فينا وهو ظاهر وانما في حق
عليه السلام فان تسم القول فلا تارض بام وان تقدم فالفعل تارض اياه وان جعل التامسي فليكن المذهب اوجب است لورة
من جهة القول والفعل والوقت ومختار الاكثر التوقف فخر عن الحكم ونظر فيه بانه يحكم بتقديم الفعل ههنا كذا يقع التامسي
استدراج للنسخ الذي هو خلاف الاصل في حقه لوقيل تارض الفعل يلزم القول به والدليل عدم النسخ فالقول بتقديم الفعل راجع فلا وقت
كذا في شرح التفسير ووقع بانه لا جرة لانه التامسي لا يفتقر ولا يفتقر على كلف ولا يفتقر ولا يفتقر
بالبحث عن فعله في قول مراد التامسي ان الوقت حكم لمساواة وليس مستتبنا ويل تقدم الفعل راجع واما انه لا فائدة فينا الفرض فخر
استدراج كما يلزم من كلام الدارق فلو سلم لا يفسره لان التامسي لم يكن في صدره بيان الفائدة فمديره وشار بقوله وسلم الى منع
عدم الفائدة فان تفرقة احوال الالة لشدة اليقين بامان ما من جزم السعادات ولعل مقصود الدارق ان يستدراج لمطنون انما
يكتفي لوجب العمل به واما الاعتقادات فلا يفتقر من غير ان من شيئا او البحث عن احواله لا يفتقر عليه كلف فلا يلزم بالتامسي لمطنون
لا يفتقر به افعاله لا يفتقر عليه تسميخ فافهم وان كان القول خاصا فالتاخر تارض ايا كان وان جعل التامسي فليكن المذهب بالقول

والاصل

انما و الادب بالاقتياط وذلك ان لم ياتوا قبله والا فسد سقط الفعل عن الزمة بالمره فلا تراض وهذا انما قيل في الصحاح فيكون
 اشد تعاضد عليهم وان كان القول عام لا عزم ولنا كلما كان خاصا له عدم وبنا لئلا ان المتأخر منها مانع وان قبل فالمتأخر انك
 في هذه معلوت اشد وسلامه عليه وآله واهما به وسلم والقول في هذا الادب ما فيه الاتساق فافهم * * *

فصل في البرجح وهو في اصطلاح الشافعية

أقران الدليل بما ترجح به على سائرته في اعادة النظر اولها تراض عندهم في التلطيات ويوراد جردوا الترجيح بكثرة الادلة الاثر وهو
 است الترجح بوجوب العمل بالبرجح وسقوط المرجح عند الجمهور من اهل الاصول للقطع من التمام ومن بعدهم بذلك فهو ترجح عليه وهذا
 اعتبارا لمصلحة ترجح مع وجود الروايات خلافات والمقول لكن ح سبيل ما اودعته لثابتية انه لا بد في الشخص من اشارة في اهل العلم وان
 التدرج في جزو التمهيد العام بما به رونه في النظر فانه اى من البرجح فقد تم في العمل خبرهم المؤمنين عارضة اشد ليقه على قوله على اشد
 عليه كذا له واهما به وسلم الذي رويته الا اعتبارا من ان اشد تعاضد عليهم من الماء انما الماء لان الزواجر لم تهرت اعرت بهذا الامر و
 اورده عليهم مع شخصه وانه اشد تعاضد انما فاف قد قوى الشهادة الاولى بانضمام شهادتها اليه دون الثانية فينبغي ان يكون راجحة
 مع انما تستاويان ووجب بالالتزام رجحان الاولى وسقوط الثانية عند مالك في التفسير اذ افضى وجيب ايضا لتبطل عدم رجحان
 بالتميز بين الشهادة والرواية فكم مرجح للرواية لا تخرج من الشهادة اقول لم الامر ان تضارب الشهادة على ثمة الحكم شرعا ووجب
 الحكم عند وجود شهادته اثنين وسبعة اى العلة الساتمة لا يزيد ولا ينقص فسا لاربعه والاثمان على السواء في ايجاب الحكم فلا رجحان
 لاصد على الاخرى الا ايجاب فانهم وعند اكثر المحققين الترجح انما بزيادة احد المتماثلين المتراضين على الاشد بالاستقلال فجة
 لو انفردوا بترجح عندهم بكثرة الادلة الظاهر هذا الكلام يدل على ان لطيلان الترجح بكثرة الادلة متفرع على هذا التفسير ويجوز على الاول
 وليس كذلك فان النزاع في الترجح بكثرة الادلة نزاع منقضى لا يثبت باختلاف التفسير بل التفسير ان تساويان على رخص
 فان الرجحان لا يقع عندهم بكثرة الادلة لان الاصل الواحد كما تراض وادب اعارض كشد ففنا كثرة الادلة لم يقترن عندنا بالليل
 ما ترجح به وانما عدلوا عن ذلك التفسير الى هذا الظاهر انما هو الواقع عندهم لكونه اول على المقصود بخلاف تفسير ثابته فانه
 لا اشارة الى هذا فان قلت فما بالهم يرجحون بكثرة الاصول قال وانما صح ترجيح احد القياسين بكثرة الاصول لان الدليل هو القياس
 ووجه فان الموجب للحكم هو العلة وهو دليل واحد الا الاصول التي هي كثيرة وبكثرة الاصول انما يحدث قوة في العلة فيترجح
 على علة القياس الا انه ثم الترجح الواقع بين اثنين انا في المتن او في سندهم هو في المتن قد يكون بقوة الدلالة كما حكم
 عندنا تخرج على المقدر وعليه نفس معنى المقدر على النص والنص على الظاهر وانحى على الشكل ولا يفتى معارضة واحد من القياسات
 اصلا وقدم والاجماع تخرج على النص وقدم بزيادته والعام عاما غير مخصوص تخرج على العام لمخصوص نحو انتمى عن ربح و
 شرط رواه ابو حنيفة وقد عارضه قوله تعالى اصل اشد البيع قد تم انتمى فانه عام غير مخصوص وبسبب فيه ياسبهم ان العام
 انتمى لمخصوص قطعه والمخصوص فله والحكم الموكل على غيره لا احتمال لغير الموكل التاويل والموكل لا يحميه او غير فيه والرواية باللفظ
 تخرج على المتن اى الرواية بالمتن لا احتمال في نقل المتن وما جرحه بغيره فكذلك تخرج على ما بلغه فكذلك لان الاول
 اشد دلالة على الرضا من الثانية والاقتل احتمالا مشترك بين الاثنين تخرج على الاكثر احتمالا لا كما مشترك بين ثلثة او

ان سائر هذه القياسات لا يثبت بها في الترجح الا انما يثبت بها في الترجح الا انما يثبت بها في الترجح

اذ يدرك علم ان هذا الترتيب المذكور في كتب الشافعية وفي نظر لان اشتراك بين اثنين في ترك ما بين اثنين ان اقترن كل بالقرينة على الاحتمال
 وتعيين المسألة فالحال سواء كان قرينة متعين المسألة او في احد ما على سن الترتيب فالترتيب باجتماع وانفسا ولا دخل في لقائه الاحتمال
 وكثرة والجزاء الاقرب تخرج على الامور بين ان النفس المستعمل في مجاز اقرب تخرج على نفس المستعمل في مجاز او بعد اذا تعارضتا
 فالترتيب ايضا في كتب الشافعية لانه اسي الجواز الاقرب اقرب في الترتيب فالياسن الجواز الاقرب فالترتيب ما قبل ان النفس المستعمل
 متروك في كل منهما بليل والكتب الجواز في جميعه في كل منهما بليل فالترتيب على الجواز في كل منهما بليل فالترتيب على الجواز في كل منهما بليل فالترتيب
 الله لا يفرق بينهما فلا وجه للتبرج وجه الدقيق ان الاقرب اقرب في الترتيب فالترتيب على الجواز في كل منهما بليل فالترتيب على الجواز في كل منهما بليل فالترتيب
 عند سماع ذلك النفس مثل المسألة الى الاشتراك لان سماع المسألة القرينة وقد يقال المراد تخرج الجواز الاقرب على الامور اذا اجتمعا
 كلام واحد ويكون قرينتهما موجودة فانه عمل على الاقرب وبما روي في كتبه لكتسب لم يعلق فيما نحن فيه فان الكلام في تمامه في نفس المستعمل
 ومفصول ما ذكره هذا القائل انه لا مجال في لفظ احتمال المتعينين مجازيين مع شذوذه صارقة من حقيقة امرهما اقرب والامر المستعمل
 فانه تخرج الاقرب والجواز الاقرب علاقة واستعمالا تخرج على غيره وبما روي في كتبه الشافعية ويرد عليه ما روي في كتبه الشافعية
 تخرج على الشك في سياق الترتيب في غير ما من الالفاظ والمواضع لا فائدة لتعليل المسألة لا فائدة لتعليل المسألة لا فائدة لتعليل المسألة لا فائدة لتعليل المسألة
 ودون المسألة والحكم الجليل اقرب من غير الجليل وقد عرفت منه الشك في المسألة لا فائدة لتعليل المسألة لا فائدة لتعليل المسألة لا فائدة لتعليل المسألة
 المسألة وهو الاظهر والراجح التحصيل باللام والوصول تخرج على المسألة في الامور والاشارة لانه راجح يستعمل في نفس المستعمل
 الرجح والوصول فان استعملنا فيه اقل التعليل والترتيب في المتن قد يكون بالاشارة بالحكم المقادير ما جدها اجماع في نفسه
 اشارة من الحكم المستقار من الاخر فلا يرد على ما روي في كتبه من الحكم المستقار على الترتيب على الترتيب على الترتيب على الترتيب
 التعليل اجماع والمقتضى للصدق على المسألة اسي الثابت بالاشارة لا بل صدق الكلام تخرج على الثابت اقتضاء لا بل
 المسألة وعنه والتعارض فان صدق اجماع المسألة تخرج على الامر وان دفع المسألة استقادة من المتن اجماع من طلب المسألة استقادة
 من الامر ولذا روي في كتبه حديث النبي عن المسألة في الاوقات المسكوتة على قوله صلى الله عليه وسلم في رواية واحياه وسلم من نام عن
 صلاة او نسيها فليصلها اذ ذكرنا فان ذلك وقتها رواه مسلم فيما تراضوا واخرجه تخرج على غيره من الاحكام لانه كانت الامور
 ولذا قد روي حديث النبي انه كور على حديث اياه ذلك في الحجة وقت الاستواء وفي مكة مطلقا وقيل بتقديم الاباخير وتبعها الى غير
 مطلقا وهو مختار الشيخ الاكبر صاحب الفتاوى قدس سره لانه عليه وعلى آله وصحبه الصلاة والسلام كان يجب ان يكون
 امته واطهاره في الامام على ما يجب وقبل الحرم والموجب ما ويا ان لا يخرج لاصحابه على الشك لان تخرج الترتيب كان لا يثبت
 وليس هنا لان ترك الواجب وارتكاب المحرم بمنزلة واحدة نه او ثبتت در الامر تخرج على موجب لان الدر كان اجماع الاثر
 رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف كان يقال لدره وموجب الظلال في قولنا في تخرج على انهما لان وجهه في قوة الحرم تخرج على
 الجليل اسي الحكم المذكور مع المسألة على غيره اسي الحكم الذي لم يذكر مع المسألة لان ذكر المسألة قايدي على الاهمية وما ذكره في كتبه تخرج على المسألة
 لان ذكر المسألة قرينة الاهمية والترتيب في المتن قد يكون بالاشارة بالحكم المقادير ما جدها اجماع في نفسه
 جميعا تنقيص احدهما وتامل الاجتهاد تخرج على تنقيص المسألة الى التنازل كما تقدم انه يحجج بتفصيل عند معارضة انما

وسواء في قياس ترجيح على التماس لينة في اذ تعارض ايمان واحد بها سواء في القياس ولا في مخالفت له فالوافق مرجح على المذهب
 الاصح لان الوافق ترجيح باقتضام القياس اليكيفية والقياس حجة لو انفر بنفسه وما يكون حجة بانفراده لا يقع به التبرجج بل لان
 الغالب في الاحكام ما يكون معلوما بقياس عليه غيره واظن تاج الغلب فالظن بثبوت اقوى والمسلم غير الاصل واثبت انكار سكوت
 على ما انكر ذلك انكار عند من لا يرضى سقوط الحديث به وانما قيدنا الانكار بانكار سكوت لانه اذا انكر انكار التكميل بسقوط الخبر
 عن حجة اجماعا فلا يعتد به حتى يعارض بصحة منه وطالب التبرجج والتسوية ترجيح على الاثبات فيما الغالب فيه الشهرة لو كان وكثير
 كحديث عدم اتقاض الوضوء ميسر الذكر على حديث الاتقاض به وحديث مس رجل ام المؤمنين عائشة بصديقته في الصلوة
 على حديث اتقاضه ميسر النساء وانما هو سقاط هذا الكلام فان الاثبات فيما الغالب فيه الشهرة مع عدم الاشتباه مردود ولا يميل
 به لو انفر عن المعارض عندنا فلا يصح معارضته حديث التمسك على التبرجج في المتن قد يكون لميل المقلد والرهبة من قال
 انما يرضى عن مسلم بقاء ذلك الحكم لانهم اعلون من ان يخفف عليه الحكم الثابت الوجوب المل وقيل يقع الترجج بميل اهل المذنب
 فانهم اعرف بالاحكام كون المذنب المظهره متبعا للوجه ومشتقة للمثبت كما ينفي الكبر حيث احديه وفيه ما فيه ويرجح في
 استنبط يكون بفتح الراوى وقوة مضبوطة وورعه وهو الاعتبار بآيات المستحبات والاجتناب عن المكروهات بل عن المباحات
 سخط النفس ايضا فان التقييد بضبط كما يشبه والمتورع يبعد عنه التماس بل عنه وقوى الضبط لاشبهه كما تقدم من ترجح ابن عباس على
 غيره من اسم ويكون الترجج بعلو الاسناد وهو قلة الوسائط فيل قريب الاسناد قرينة الى رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه و
 سلم فذلك لقلة احتمال الغلط خلافا للتحقيقه ووجه قولهم انه ربما يكون الوسائط القليلة كثيرة انما هي سى الغفم بمعنى الحديث
 او التفسير دون قوة الذين خالفون من رواية تلك الوسائط القليلة شيعت بكثرة من يحصل عن الوسائط كثيرة فالاعتبار
 للفقهاء وقوة الضبط القليلة والكثرة تامل فيه حكمة ابن عثية ان باصنيفه اجمع مع الادراعى فقال الادراعى بابا لكم لا تعرفون عند
 الركوع والرفع سنة فقال ابو حنيفة لانه لم ينبت من رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم فقال الادراعى كيف وحديثه
 الزهري عن سالم عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفعه بديه حين يقبض الصلوة ويفعل مثل ذلك حين اراد
 الركوع فقال ابو حنيفة حدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة والاسود عن عبيد الله بن مسعود ان ابا عبد الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم لا يرفع
 الا عند افتتاح الصلوة ثم لا يعود شي من ذلك فقال الادراعى حدثنا عن الزهري عن سالم ابيه ابن عمر وتقول حدثني حماد عن ابراهيم
 فقال ابو حنيفة كان حماد ائمة من الزهري وكان ابراهيم ائمة من سالم وعلقمة يلى دون ابن عثية في الفقه وان كان لابن عمر صحة
 وله فضل صحة والاسود ففضل كثير وعبد الله بن مسعود ففضل كثير فبفضله الرواة كما راج الادراعى بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا
 كذا في فتح القدير واثبت لا يذهب عليه ان هذه الحكاية لا تدل الا على ان التبرجج بفتح الرواة اوفق عنه بعلو الاسناد واما
 ان علو الاسناد لا يقع به الترجج اصلا ولو عند مساواة في اتقائه وعدم ما فليس ملازم منه والترجج في اسند يكون اعتبارا
 بالرواية لان المعتاد في اهتمام بضبط خلافا لاهم الائمة وبهذه الان اعتبارا ولا دخل له في الصدق ولا في ضبط حكم من معناه بل هو
 مل كيدون وكلم ممن لا اعتبار لهم بميول شان الحديث فانهم لم يترجح بعلوه بالبرهنة اى بمعرفة الرواة البرهنة في الصحيح من المذهب
 خلافا للبعض وذلك لان المعارف بالبرهنة يميل عليه بضبط في الاعراب بخلاف الجاهل ويكونا عن حفظه لا عن صحة على

في الايراد وما اذا اختلف احتمال الاسال وان كان هو لا يرسل له عن نفعه فالمرح بالسماع ارجح البتة لان المستند مقدم على المثل
 فكذا قطع الاستناد على كمال الاسال فافهم وبالاتفاق على رتبة يرجع منقطع الرفع على ما اختلفت فيه رتبة الانا ليس للمرد
 فيه مجال فان الوقت هناك كالموقف لتعين جهة السماع هناك وقد يكون بالمتكورة فيخرج مردوي الذي كرس على مردوي الانتي لكن
 في غير احكام النساء اسي احكام يكون الغالب فيه معرفة النساء وبه يرجع خبر الكوع الواحد في صلوة الكسوف على خبر تعدده لان
 راوي التعداد امير المؤمنين عاشره وراوي الكوع الواحد حمزة ابن جندب كما روى الترمذي وقال حسن صحيح لان هذا كما
 اكشف للرجال لكن حديث تعدد الكوع رواه ابن عباس ايضا على ما في الصحيحين فلا نفي هذا الخبر من الاستصحاب ويكون البتة
 الى كتاب معروف بالصححة كما يصح لان المنسوب اليها ترجح على ما لم ينسب الي كتاب لان مرويات الصحيحين راجعة
 على مرويات آمنة اخبرين فان هذا الاسناد عليه العقل والنقل ولا من يعتد بهما وفحش من هذا ما قال
 ابن الصلاح وابتاعه ان مرويات الآمنة الاخرين برواياتهم موجهة عن مروياتها كما قال ويكون ما في الصحيحين ارجح على ما يروى
 برواياتهم اذ ثبت عليها بعد امانته المخرج حكم محض كقوله لا يكون شكنا ولم يسلم كثير من شيخ مسلم من غوائل اخبار كمال مسلم
 غيره الا ان شيخ مسلم اكثرهم مبرور من صحيح وفي صحيح البخاري رجال تكلم فيهم فثبت يكون المراد عن هذه الرجال اختلف
 فيهم مقدرا على مروى غيره عن متفق بصحة دبل هذا الا ثبت وطفة الامة بجميع ما في كتابها ثم وقد قرنا من قبل فتذكر
 قد تراض التراجع فيوجد في احد المتعارضين ترجيح وسنفي آخر ترجيح ختمه كابن عباس عارض ايا رافع في كتاب ام المومنين
 ميمونة فابن عباس روى انه عليه وعلى آله وصحبه الصلوة وسلامكم كما وهو محرم واوراف انه تكلموا وها حلالاتان وابن عباس
 راجع على ابي رافع ضبطا ومقتضا واوراف راجع عليه مباشرة حيث قال كنت الرسول بينهما فتراضا في الرحمان ابنه ولا يبعد ان
 يقال الترجيح بالفقهانية والضبط راجع عليه بالمباشرة ورجع ورجع ابن عباس بان الاختيار بالاجرام لا يكون من مساوية لهيئة
 الاحكامية فيكون مستقيم قوي ورجع اوراق هو افقه صاحب الواقعة قالت تزوجته وكفن حلالاتان وصاحب الواقعة اعرف
 بما لاقتراضا في هذا الترجيح انما يخلص بالجمع وذاك يجوز الترجيح عن الدخول في خبر ابي رافع من قبيل اطلاق السبب
 على السبب اقول لا ينبغي جواز يجوز النكاح في خبر ابن عباس عن الخطبة فتعارضتا لثان في وجه الجمع ولا يذهب عليا
 ان قوله وبني لها وهو حلالاتان يابي عن ارادة الخطبة من النكاح فهو من روافد ابي رافع نفس فوايد ابن عباس راجع من
 هذه الخطبة يخلص عن التراض بان مجاز الدخول اقول علاقة فيتسارع اليه الذهن دون مجاز خطبة تامل فيه وقد
 يكون بينهما اسي بعض استرجع اولى من بعض ختمه فيرجع عند التعارض كالمذاقي من لم يسمع اسي كالتراجع الواقع من ذلك
 فانه اقوى من استرجع الواقع من العرفه مثل صوم معين كصوم شهر رمضان وانه لثلاثة اربعين قومي قبل النصف من يوم
 فلم يثبت من الليل قبضته من يوم والاساك الواقع بعد النية وقبضه لاد هو الاساك الواقع قبلها من اول اليوم ولا
 تجزى في الصوم الواجب بالاتفاق فتعارض مقتضا لكل وهو في بعض الاجزاء فيفقدان النية وصحة وهو كسيرة روى المنوس
 فرج اشفي الاول لان العبادة يقتضي النية في الكل وقد انعمت ونحن لات اعد عليه فانفتاء العبادة النية في الجملة
 مسلم وقبضها ما قبل كل خبر ممنوع بل انما دلت متوقعة منها ما يجب فيه لصوقه اول الاجزاء كالصلوة ومنها ما يكفي فيه لصوقه

یا اکثر الافراد وینتے الاقل موقوفہ علی ما بعد یا نعم لایزالہ کما من محبتہ وقد قدم من حدیث صوم عاشوراء ابو حنیفہ رحمہ اللہ ان لا کثیر حکم الفصل فی مواضع منہا تہا یہ لیس صبح صوم عاشوراء المنوس من ایوم عین کان فرضاً وینہا ذل لانہ بالاجزاء بخلاف التبریح بالعبادة لکونہ بالمرئۃ اقول فی کون العبادة عرضاً حقیقۃ اشعرۃ للصوم نظر بل لا یصح علی راسا لان الصوم عبارة عندنا لما اعتبرہ اشاع عبادة کما مر فی سائل الشیخ علی الوجہ اندہ لم یوجد ہنا سفہ الفصل اصلا فان افسر البشر

من المیتة قد وجدت

مسئلہ لا تبریح بکثرة الادلة والروایۃ لم تبلغ حد الشهرة عند الامامین البیہ حنیفہ وابی یوسف قلافا لا کثیرہم الا لئلا یشتبه والامام محمد لہما قیام المعارضۃ مع کل دلیل فان کلا واحد واحد دلیل مستقل فعارض واحد کما یعارضہ یعارض آخر ہنہم یسقط الفصل عند المعارضۃ فلا وجہ للتبریح کالتعماد فان شہادة الثمین کما یعارض شہادة الثمین فخر بن کک یعارض شہادة اریبہ ولہما ینظر اجماع من سوی ابن سعود من الصحابة ومن بعدہم علی عدم تبریح ابن عمر ہواخ لام علی من ہوا بن عمر فقتل مع وجود سببی المیراث فلا یكون الاول عاجبا للثانی بل یتحتی بکل قرایۃ مستقلا فکذا الادلة الکثیرۃ المتی کل منہما سبب العلم لا تبریح علی الواحد ولہما ینظر اجماع الفصل علی عدمہ ای عدم التبریح فی ان عم عالی کونہ زوجا علی ابن خمس فقط مع وجود قرینہ فکذا ہنا لعم لوکان ہنا کثیرۃ لہما یتہ جماعیۃ موجبتہ لما لا یوجب احادہا مستقلا لا ویكون اقادة الا ما مشہر وینا بحدہ المیتۃ اقادت قوۃ زائدۃ لئلا کما فی التواتر والشہور ولا یغنی علی القطع فیہ ہذا الوجہ وانہ ضمت الاول فکان الفصل معانی فیہ قوۃ الثبوت الا تری ان زید اقام کل احد ولا یقام الفصل واما الثانی والثالث فانما یتیمان لوکان کل من جہتی القرابة یقتضی المعصوۃ ولس کک فان الزوجۃ اذا انفردت یقتضی استحقاق النصف لا فیہر وکذا کک الا قوۃ لاملہ انفردت ہفت استحقاق ہر من کذا فی الحاشیۃ ونہ لا یندہب علیک ان محمول الدلیل الاول ان کلا واحد من الادلة ملزم حصول نتیجۃ فیہ عطاء نتیجۃ کل کما فی وہیہ کما تحصیل من الدلیل الواحد کذا کک من الدلیلین فلا یحصل من الاجتماع قوۃ زائدۃ فاحتمل المنع ومن ہنا تنبع فی المناظرۃ ان جواب المعارضۃ لا یصح بالمعارضۃ الاخرۃ وغیر من فیک لوکان اجماع الدلائل یوجب قوۃ زائدۃ لما صح تکثیر الدلائل علی القطعیات فاما لا یقبل القوۃ وینصف والایم بقطعیات نعم عند کثرة الردۃ لتشکیک مجال فان لہبیتۃ الاجتماعۃ المعارضۃ یفید قوۃ لم یکن من قبل فافہم ومحمول الثانی والثالث ان قرایۃ المعصوۃ الزائدۃ او الاقوۃ لامل کل کان ملزوما لاستحقاق المیراث وان لم یکن کل نہا معصوۃ ولا یحصل لاجتماعہما قوۃ زائدۃ فکذا الدلائل کل نہا لکانت مفیدۃ للنتیجۃ بالکمال فلا یحصل بالاجتماع قوۃ زائدۃ فافہم ولما ہوا ان یفعل یتقوۃ بتبریح بکثرة المنع من حتی ینتہی الی البقین بالتواتر فاکثرۃ مفیدۃ للقوۃ فیرجح ولا یندہب فلیک ان ہذا الایہر سے فی کثرۃ الادلة فان لکثیر بالتبریح فیہ منہج فالدلیل قاصر عن الدعوی ثم ردۃ انما الماد من الماد کانت اکثرۃ وقدرج امیر المؤمنین عمرہ وغیرہ من ہنا غیرہم المؤمنین وصدقا فلم یتبردا انقوی بکثرۃ الردۃ ولعل ہذا القوۃ فیہ حقیقۃ مراتبہا استفادۃ فیہ اعتبارا بنوع من ہرہ واندہبہ امیر اقول یتقص نہ اکثرۃ الاجتہاد فان عدم التبریح ہوا اتفاقا بینا وبتبریح انہ یتنہ الی البقین بالاجماع کما انہ شیئہ کثرۃ الردۃ بالتواتر الی القطع وجوابہ ان القطع کما صل بالاجماع لئلا یحصل دفعۃ لا بان یتبرج یفعل ہماصل بالاجتہاد الی ان یفعل

الزعموا الجماعه ونحو من فارق الجماعة مات ميتة الجاهلية ونحو ذلك ما ليسوا بالاعلم ونحو ذلك من النسخة
التي يطول الكلام يذكرها واستحسنت ابن الحارث فانه دليل لاختلاف فيه لوجه ولا يساغ للارتباب فيه واستبعد الامام الرازي صاحب
المحصول كما هو دأبه من تشكيكات في الاسرار الظاهرة التواتر المعنوي سيما على جهة وقال لا نسلم بلوغ مجموع هذه الاحاد التواتر
المعقولة فان الرواة العشرة من اداللة لا يبلغ حد التواتر ولا يكفي للتواتر المعنوي فانه ليس يستبعد في احوال اقدم عشرة من
على الكذب في حق قومه معية بغير اربتمختلفة ولو سلم فتواتره بالمعنى غير مسلم فان القدر المشترك هو ان الاجماع حجة او ما يلزم من
فقد اعني ان حجة الاجماع متواترة من رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ويلزم ان يكون كقوة يد ويد باطل فانه لو كان
كذلك لم يقع الخلف فيه وانكم تصحح المتن تورود على دلالة على حجة الاجماع والاسولة والواجبة ولو كان متواترا لافادة العلم
ولمست تلك الاسولة والواجبة وان ادعيت ان هذه الاخبار تدل على عصمة الامة وهي بعين حجة الاجماع وقد عرفت البصائر مطبقة
كما هو دأبه وهذا الاستعداد في البصائر كبريت كبريت من حجة من حجة فان القدر المشترك المفهوم من هذه الاخبار قطعا هو عصمة الامة من
الاشك واجماع عشرين من البصائر انما يدل على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم مما لا يتوهم واما قوله
لو كان لكان كقوة يد قلنا نعم كقوة يد كيف وقد عرفت ببقائه تواتر في كل عصر من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه
وسلم ان هذا الان تحفته الخلف للاجماع قطعا بل هذا التواتر الحجة والفي يجوز ان يكون متواتر مختلف بحسب قوم دون قوم
فقد استواتر عند من ظلم كقوة الوقائع والاجار وما قال انه لو كان متواتر لما وقع اختلاف قلنا التواتر لا يوجب ان يكون لكل
عالمين به الاتري ان كقوة اليوم لا يعلمون كقوة البدر صلا بل التواتر انما يكون متواتر عند من وصل اليه اخبار تلك الحجة
وذلك بمطابقة الوقائع والاجار والحقون لم يطالبوا او لغير الحق ان تخالفتموها لقوة المسوطة في القضاء بالضرورية لا
كلما ان تخالفتم بالضرورية كقوة لية فلكه مخالفة المخالفين لا لغير التواتر واما اسولة والواجبة فعلى بعض المتن لا على القدر
المشترك المستفاد من الاخبار فانهم ولا نزل فانه منزلة واستدل بما قلنا بقوله تعالى جلنا لكم امه وسطا لتكونوا شهداء على الناس
ويكون الرسول عليكم شهيدا والمعنى امه عدد لا يجب عصمتهم عن الخطا والالم يكن عدلا وفيه ان العدالة لا ينافي الخطا مطلقا
بل انما ينافي الخطا الذي هو المعصية فاحتمال الخطا عن الاجتهاد ينافي اجاب الشيخ الهادي ان الوسط في اللزوم من يرضى لقبوله
ومطلق الاقتداء في مصابة الحق عنده تعالى لان الخطا محذور ولا يخطئ انما يخطئ للجهل لا ان الخطا محذور بعينه فليست قولهم مضمنا
صار صوابا وحقا ولا يذهب عليك ان في التاموس وسطا كل شيء اعلم له وقد ورد في الخبر المرفوع نفسه بالعدل وظاهر ان
العدالة لا يوجب مصابة الحق فالاولى ان يقال ان سوق الآية لتفصيل على الامم السابقة والزامهم بقولهم وشهادتهم كما يدل
عليه سياق ويهدي اليه شان النزول مع انهم متاخرين عنهم غير مشاهدين اياهم فالزامهم بقولهم لا ليس الا انهم مصوبون
عن الخطا فقولهم لا يكون الاحتياط بابق للواقع والالم يصير قولهم مع عدم الشهادة شهادة بلزمة بل قولهم حكاية عن الشهادة
ولا يجب ان يقال المراد بالعدالة لغير بها في الحديث المرفوع عدم البطلان عن الصواب فانهم لم يكن بينه وبين الآية بظنية بعد غير
صالحه لاثبات القاطع وبغير قولهم لدل على حجة اجماع وصحابة ولا الاجماع مطلقا فان الخطا بالشفاس لا يتناول الامم و
نفس الخطاب الا ان يقال المقصود حجة نفس الاجماع والاجماع كل عصر والتعميم ثبت بدليل اخر فانهم المنكرون قالوا قال الله

اتفاقهم بحيث هم مجتهدون لا يكون الا برأيهما قطعا ولا شك ان مخالفة المجتهد برأيه حرام اذ ليس له اى سبب غير عاقبة برأيه ان يذنب انما يتم في اجماع الصحابة واما اجماع من بعدهم بعد تقرر المحال فلا مخالفة فيه محال لان مخالفة من بعدهم مع مقتضى واحد من سبلهم ليس حراما عليه فان لم يتسلسل له ان يعقله قول اى مجتهد شاذا فانقلبت فيه مخالفة الاجماع لانه قد امتاز الاول انما يشترط مجرم مخالفة قلت كونه اجماعا هو اول اسماة يذالك ان الحق غير خاف على من له اوفى تدبر فان مخالفة هذا المقلد للمجتهد في زمانه ان كان بالبرأيه فهو حرام غير فاش عن الدليل الشرعى فلا يخفى عليه وان كان لكونه موافقا لقول مجتهد سابق عليه فاعتبار قوله لانه قول مجتهد سابق باحقيقه اعتبار لقول ذلك المجتهد فقد آل الى ان الاجماع الملاحق بل هو حجة مع مخالفة المجتهد سابق ام لا وسيجيى ولا دخل للمخالفة المقلد وما ذكرنا من اظهر اندفاع مانع الاشكالية انه يجوز ان يكون المجتهد قولين ووفق الاتفاق على احدهما والمقلد يجوز ان يعقله الاو

مسئله الشیعة واعد الله المجتهد فی الاجماع فتیوقت علی غیر العدل فی مختار الامدی و الامام حجة الاسلام الخوئی قدس سره وکلامها
من انها فیه ان الاذلة الله علی حجة الاجماع مطلقه عن تقييده الامه بكونه ماعدا لاف اعتبار اجماع العدول مع مخالفة الفاسق لادرك
له شرعا وكل حكم لا ندرك له شرعا حجب بقیه و هذا انما تیم اذا كان الامه لم تطلقه شاملة للفاسق فی الوقت القديم و الحقیقی بل المجهول
شبه تلوا العداله و هو الحق لان قول الناس و جب التوقف فلا دخل له فی الحجة و لان الحجة فی الاجماع حصیلة للتکیریم لانه
و الفاسق لا یستحق التکیریم وقد یقال لم یدل دلیل علی ان الحجة للتکیریم و انما اللازم ان التکیریم ثبت بالحجة و این نه ان ذاک
ونت لا یندب علیک انما قد شبهناک باننا فی تقریر بعض اصحاب السیاسة انها للتکیریم مع انه یکنه لنا کون الحجة مستغرمة لفقول لو کان
قولهم معتبرا فی الحجة لزم تکیریمهم و هو منتفی وقد یقال انه اهل له ای للتکیریم لدخول الحجة فان المومن لا یخلد فی النار فتیوقت الاجماع علیهم
که انقل عن الامام حسن الامه الا انه استثنی الفاسق المعلن و لا یخفی علیک ان الحجة لا یوجب التقیید بالاعلان فی عدم تقبیل لهم
الا ان یقال انه ورد فی بعض الاحادیث الوعد بالمغفرة لمن ستر ذنوبه و الوعد بشدید علی من افصح الله تعالی فی الدنیا
سعیه اعلن بنفسه لمن ستر الله ذنوبه و منته بخلاف المعلن فانه علی ان یکسب بقی قتال فیهِ و یدرج بانه لم یتبر قوله فی الدنیا بیدل

وجوب التوقف في اخباره فلا يكون هذا المنكر كما يعتبر قوله ونهذ الالباس في التكريم في الاخرة بوجه بعد اذ العلم وقيل يتغير قوله في حق
نفسه فقط فلا يثبت الاجماع مع مخالفة في حقه ويتغير في حق غيره كما لا قرار فانه حجة في حقه ووجوبه بان له لو قيل مخالفة كان

ما فعل المتكبرية و إنما يقبل فيما عليه لافئ الى الجماعه ان في شرح المختصر اقول كلما ادى اليه جهاده فيما لا ساطع فيه فهو عليه اجماعا
لا يوجب عليه ائصال به اولاد لو كان له بالآخرة للتكريم فتدبر و عسى ان يسهل عتة المفسدة و يسهل البدع اهلية كالتجسم و الرفض
و الخس بوج كالعدالة فمن يشهد بها و هم الجمهور و الحقيقة قاطبة ليست بغير عدم البديعة ايمن و من لا قلا و الاول هو الصحيح كيقول لاد انه غلب
مكابرة الهوى على العقل و النفس و انهم في تعصيم فوقفوا في ضلالة و ظلمة في رسم الهوى خلاف ما هو عليه فلا اعتد ادبهم و اعتبار اقول
في الاجماع انما كان بجائز صحة الراي فان قلت ما بال كبر الشافعية حيث قبلوا رواية المبتدع الذي يرى الكذب حراما و لا يفتونهم
في الاجماع و ما الفرق قلت لعل الفرق عند جهنم تنبيههم و قههم في ما اوقعهم من ذاك يحرمون الكذب فلا يجتزون عليه و عدم قبول الرواية
كأن لو يمتد الكذب لا غير و اما الدخول في الاجماع فانما هو بالراسع و قد فسد زوده لافئ الى مكابرة الهوى على العقل و نحن قد بينا عدم

ثم ان كان تخليط الخراف غير منافي لعدم العبارة بالاتفاق في الحقيقة لم يتم هذا الدليل لاسيما فان الخصم ان يقول هذا انما يتم لو كان اجاب
الصحة حجة معتبرة وانما لو كان غير معتبر كما يقول به الخصم في التخليط لا ينافي ذلك فافاد ان لم يبق فارق بعد تسليم التخليط بين
العقلية والسمعية ولم يبق في هذا كلام الا بان الخصم غير يحقق الاتفاق في التخليط على تقدير تحققه لا ينافي ذلك ويستدل هذا
في سمعية الصفة بالحجج باثبات وقوع الاتفاق التامين في جادته ولم تثبت استحسان الخصم الا عند الاستقرار الخلاف وتقرر المدعى
لا عند سكوت الصحابة لعدم وقوع هذه الحادثة في زعمهم وكل الخلافات مبنية على هذا لانه فانه مسكته اخرى سمى بانها انشاء الله
تعالى النظام مترقا له او لا اجمع الصحابة على ان لا يقطع فيه محل الاجتهاد ولا يباس بوجهه الى اى طرف شاء فلو قيل باجماع من بعد
هم لا يقطع او لا يقتضي محل الاجتهاد وولزم التقيضان حقيقة كل اجماع قائما بهذا مقتضى باجماع الصحابة على حكم بعد هذا الاجماع اى على
ان لا يقطع فيه محل الاجتهاد وولزم التقيضان وان كل اجماع عرفته عامته اسر ما لا يقطع فيه محل الاجتهاد وما دام لا يقطع فيه فافهم
الحكم لا لعدم ائمه من لا يجب بطلان هذا الذي هو مجمع عليه وتاوه انما لو اعتبر اجماع من بعدهم لا يعتبر مع مخالفه بعض
الصحابة بعضا مني لو اعتبر هذا الاجماع لا يعتبر كل من بعد الصحابة بعد تقرر الخلاف فيهم قلنا يمنع الملازمة فان بينهما فارقا بعد وجود
الاتفاق عند استقرار الخلاف فيمن قبل يكون قول كل مع الدليل حيا هذا عند من يشترط عدم الخلاف السابق او بطلان
اللائم فان هذا الاجماع حجة ائمه على راي الاكثر مسكته لا يشترط عدم التواتر في الجميع في خيار الاكثر ليس المراد بعد التواتر العدة
المعين فاقترع بقوله ان لا يقطع بل المراد عدم وجوده في محسوس وقع العلم لان الحجية انما هو للاتفاق بغير ما لهذه الامة وهو مطلق القول
فيه لعدم التواتر اعلم ان العدة في اثبات حجية هذا الاجماع الدلائل السمعية او العقلية فلا يقنع لان التخليط لم يطرأ لخلافات الجميع الغير
الباقيين عده التواتر كما لا يخفى ولذا قال المصنف الاجماع قصدي بغير ما فافهم مجمع قالوا لا بد من اجماعه ولا يكون اتفاق الاثنين
ولو كانا كل الامة المجتدة اجماعا بوقوع ذم مخالفته اجماعه في الجاهل وقيل يكفي انسان اذا كان كل الامة المجتدة من وهو انما هو
والا لزم اجماع الامة على الخطا ما المراد اذا كان هو المجتدة لا غير تفصيل حجة لنما يخرج الحق عن الامة وتحقيق مناط الامر مجمع است
على انظار يقضيه عدم خروج الحق عن الامة ولعله لذلك يكون قول الامام محمد بن المهدى الموعود حجة مستقلة بخلافه وقيل لا يكون
حجة لان المنفي عنه الخطا هو انما الاجماع دون الواحد وهو المختار وانت لا تذهب عليك انما انما المنفي عن الاجماع انما هو
لهذه الامة المحرمة بعدم خروج الحق عنها وهو يقتضي نفي الخطا عن الواحد اذا كان هو المجتدة كيف لا ولا يلزم ان لا يكون
في الامة من يار بالعرف ومينى عن المنكر والسبغ فيه فافهم مسكته التابعي المجتدة معتبر عند انقضاء اجماع الصحابة عند
الحقيقة والشافعية واكثر المتكلمين فلا يكون اجماعا عند مخالفة اباهم فافهم هذا لا يصح عند من يقول بحجية قول قول الصحابة
فان مخالفة التابعي اياه حرام عليه فلا يغير قوله فلا يغير اجماعهم قلت لا تسلم البرية عنده اذا ادعى اجتهاده الى عدم الحجية لكونها مجتدة
فيها منطوقه قلنا ضعيفا فافهم من لم يجز الاجتهاد وبعدها اجماعهم فاعتبارها بوقوع على شرط انقراض العصر وعدم ظهور المخالفة من
الجميعين بعد الاجماع والاسن التابعين اياهم في جديتهم فافهم هذا الشارط لا يبرن وخول من بلغ الاجتهاد من الصحابة بعد اجماعهم وقيل لا يعتد
التابعي في اجماعهم مطلقا ورواية عن الامام احمد بن الحنبل في كتابه الشيخ الاكبر ان اصعته ثبت لكل من الامة والصحابة مع وجود هذا التابعي في الامة
اتوا ان قيل لا يقطع عند سمع على الحكم لما اجمعوا عادة عليه فيكون اجماعهم حجة ولا ينطلي قول التابعي قلنا هم فان الاتفاق قد يكون بالقبضات مستدل

مصر وایضا لیسام الاحتمال المذكور وان لم یکن له دخل فی الاجماع بل تم بدونه فهذا باطل لانه اذا شرط الانقراض فبقیه لاجته اصدا فجازها لفته
الاجماع بالمراسی ویکون قوله معتبرا فتدبر الجحیة ویهود قمت الانقراض لم یوجد قول کل الایة فانتمی الاجماع ورجحه المدلس
وانه فی الکلامان الاخران فتامل اشارتوں قالوا اول الیوم دس عدم الاشتراط المذكور الی منع المجتهد عن الرجوع اسی موجب
الرجوع ولو کان ذلک موجب خبر صحیح واجب العمل واللازم باطل قلنا منقوض من بما لبدا الانقراض فانه یلزم منع المجتهد عن مخالفة
من وجود موجب ولو کان خبر صحیح واجب العمل مع بطلان الدلالة لانه لا یتقرر المنع عن الرجوع ولا تسلیم امکان الرجوع بل لاجماع
قائم فلا یصح دلیل فی مقابلته قال ابو عبیدة یفتح النین السلمان فی سلع امیر المؤمنین عین رجوع من عدم صحیح ام الولد
روى البیهقی عن امیر المؤمنین علی اکرم الله وجهه خطب علی منبر کوفه فقال اجتمع راسی وراسی امیر المؤمنین عمران للرباع
اومات الاولاد واما الان اسے یبعین فقال عبیدة السلمان لے راکب مع الجماعة حب الی والحفظ النیاس راکب وحدک
فاطرق علی ثم قال اتفعدا ما تم قاتلون فانما کروا فالت اصحابی و فی رواية عبد الرزاق راکب وراسی عمر فی الجماعة حب اسلی
من راکب وحدک فی الفرة فصحک علی رضی الله عنه کذا فی فتح الله رفیقہ بنسب ان راجع غیر صحیح عند وقوع الاجماع مرة والا لما انکر
ابو عبیدة علی امیر المؤمنین علی رضی الله عنه وتوقف من راجع کذا قالوا و فیہ خفا و فان هذا ینایدل علی اتفاق راسی امیر المؤمنین
لا علی اتفاق اراکب قول ابو عبیدة انما ینایدل علیه لان الجماعة یتبع علی ما فرق الاثنین ولذا قال حب الی ولم یقل راکب وحدک خلا
مقلدا راجع امیر المؤمنین عن هذا القول فقله لرجوع راسی لے ما کان اوله یرجع لکن انهم بالنیات علی ما كانوا علیه کراهیة
ان ینتقلوا من راسی مجتهد التزموه علی أنفسهم فانهم ثم انه لو کان علی عدم جواز البیع اجماع لزم کون قول امیر المؤمنین
اما خارجا للاجماع و نشانہ اهل من ذلک واما لان الانقراض شرط عنده وهو ایضا بعید منه وایضا یتوجه الیه ما قال ابو عبیدة
فانهم ولا یبعد ان یقال المقصود منه الاستناد والقبول الثابت فیہ کات لانه لما انکر الرجوع عن موافقة البعض اذ لا کشر
کونهم فی الملقة علیا فاسے استبعاد فی حرمة مخالفة الاجماع والرجوع بعده فتامل وقالوا ثانیاً لو لم یعتبر قول الراجح من مجتهدین
بعد الاجماع لان الاول اتفاق الامة لا یجوز حرمة یوجب عدم اعتبار قول من مات من المخالفین فی الاجماع واللاحق
لان الباس فی کل الامة فیکون اتفاقهم حجة قلنا قد یمنع بطلان اللازم ولیتزم عدم اعتبار قول من مات لان قول الیسیت کات
فلا یتبرر وقد ینع الملازمة وعلیه الاکثر لان قول من مات حی بدلیه فهو کبقار اسے کبقار الیسیت عین الانقراض
لاجماع فلم یلزم الاتفاق واما فیما یمن فیہ فقد وجد الاتفاق ولو لم یحتمل فتامل مستحکم اتفاق العشر الثانی بعد استقرار
اختلفت فی العصر الاول متبوع عند الاشرع والامام احمد والامام حجة الاسلام الغزالی والامام احمد والامام حجة الاسلام
انه واقع جمعة وعلیه اکثر کشفیة والشافعیة لسان علی الوقوع اجماع التابعین علی جواز منقعة العمرة اسے اجمع بنیها
باجرام واحد او باجرامین فی اشهر الحج والفتقر لیسیتوں القرآن علی الاول والمتق علی الثانی والمسم جری علی الاطلاق
القیم وقد کان امیر المؤمنین عمر و امیر المؤمنین عثمان بنیہ عنه اما سنه امیر المؤمنین عثمان فتاوت فی الصحیحین فمیسر
فی الحاشیة فی صحیح البخاری ان مردان قال شدت عثمان وعلیا و عثمان رضی الله عنه بنیہ عن البتة وعن اجمع بنیها
علما راسی علی اهل بها لیسیت بمرة و حجة و قال ما کنت لادع سنة النبی صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم یقبل احد ثم الروایات

لا ينفك الاجماع
عن البيت

الاجماعين بطل تملنا لانهم ان التسوية اجماع فان كل فرق يوجب العمل بنزبه ويحكم بنزبه آخر ولا يقول بالتسوية احد وفيه شفا فان المراد
بالتسوية حكمهم كون المسئلة اجتهادية ولا شك في وقوع الاجماع عليه ولما لم يكتف به وقال لو سلم ان التسوية اجماع فمقيد بعدم وجود القاطع
كما عرفت ان القضية عرفية ومقيدة بوصف عدم القطعية ثم ان دليل مقتضى ظهور النص القاطع فانه يلزم مصادفة الاجماع النص
فلا يكون النص معمولاً من يجوز ان ينسخ الاجماع بمثل السبل عليه الجواب وقالوا اننا لان اجماع انما يحصل بموافق الكل ولم يحصل
اتفاق الامة لان القول بالميوت بموت فكله يقول الخالف السابق باق بلسانهم فلا اتفاق فافلتت على هذا ينبغي ان لا يتحقق اجماع
بعد ان وقع الخلاف ولم يستقر قال قيل الاستقرار ليس بقول عرفاً وشرعاً بل هو نظر وجوب الاصابة بالقول قلنا لا نسلم بقا القول بل الاجماع
محييت حتى لا يجوز العمل به كما بالناسخ هذا وتجوز الامامة كاث لان المقام المنع بخلاف ما تقدم لانه مقام الاستدلال فانهم واما اجماعهم بعد اختلافهم
انفسهم فكما تقدم من اجماع غيرهم بعد الاستقرار لان كونه حجة الظاهر لان سقوط القول الخالف هناك بعد الاجماع لان الاجماع محيية وههنا
قبله يرجعهم لان رجوع الجتهديت بقوله فلا ريب ههنا في تحقيق الكل لا ينفك مسلمة لا ينفك الاجماع باطل لم يثبت وعدمهم لانهم
بعض الامة والعصمة محققة باجماع كل الامة خلافاً لما شيعه لا دعا بهم لعصمة فيهم وعدمهم ولذا لا يعتبرون اجماع غيرهم ومحمد الكلام ولا باس بنا
ان تذكر بتدائمه بطور بدو الغرض كملال يقع احد في السبب وسنلا فاعلم ان العصمة قد يطلق على الاقناب من الكبار والاطلاق الينا
الذميمة ولا شك في عصمتهم كنه المعنى لا يرباب فيه الاسف فيه فالحقيقة الاسلام عن عصمة وقد يطلق على اقناب الصفاية مع ذلك
الاقناب وزجر ان يكونوا مستحقين بهذه العصمة وقد يطلق على عدم عدد وزنوب الاخذ والاسود والاشطار ومع ذلك عدم الوقوع
في خطا واجتهاد في حكم شرعي وهذا هو محل الخلاف بيننا وبينهم فهم قالوا اهل البيت معصون عن ذلك كله من انواع الذنوب في
القول والخطا ويرون ان قولهم يقول الانبياء في وجوب الاتباع وكونه من الصدوقا في بيتهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله و
اصحابه وسلم كنبية الانبياء العالمين على التواتر الى موسى عليه السلام ولعلم لا يجوزون انفساخ احكام هذه الشرعية بقولهم وعصمة
بهذا الوجه مختلفة بالانبياء وفيما يخبرون بالوجه المستقرون عليه واهل البيت كسائر المجتهدين يجوز عليهم الخطا في اجتهادهم وهم
يعصمون ويخشون وكذا يجوز عليهم الزلوسه وقوعهم في اخرى مناسبت من غير تعذيب كما وقع من سيدة النساء ومنى الله عنها
من حجابها فليقتل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حين مشوا فذكر من جهة الميراث ولا ذنب فيه ثم اهل البيت الذين
اختلفت في عصمتهم امير المؤمنين على وسيدة النساء فاطمة الزهراء وسيدة اشباب اهل البعثة ابو محمد الحسن والابو عبد الله
الحسين رضوان الله عليهم ويدعون اليهم عصمة بعض اولادهم وهم الامام زين العابدين على بن الحسين والامام جعفر بن
محمد الباقر والامام جعفر بن محمد الصادق والامام موسى بن جعفر الكاظم والامام علي بن موسى الرضا والامام محمد بن الجواد
بن علي والامام علي بن محمد العسكري والامام الحسن بن علي العسكري رضوان الله تعالى عليهم لئلا تواتر من الصحابة والتابعين
من انهم كانوا مجتهدين وليفتون خلافتهم ما فتى به اهل البيت ولم ينكروا ولم يعيب احد على احد بل لم يخطا واحد من مخالفتهم
اهل البيت في الحكم ولم يقل احد بوجوب اجتهاد من قال بخلافه وهذا القيد علمنا ضروريا بان كل واحد من الائمة
بل القلدين اياهم ايضا من الصحابة ومن بعدهم كانوا اعاينهم بعدم العصمة عن الخطا واجتهاد في الم تركية وروى
بن مسعود قول امير المؤمنين عليه السلام انه في عدة احوال المتوفى عنها زوجها وقال نزلت سورة

اجساد ورواياتهم جميعاً من الاتفاقين ولو طناً حتى يقدم على القياس واقوال صحابيين آخرين فيستدل بها بالمتعة
 بالصحة في كالتجريم فيها من اقتصارهم اقتصارهم رواد ابن عدى وابن عبد البر وقد استظهرت فيهم عن التحير اى ام المومنين على صحة
 كما في المختصر فندق ما فيها ضعفاً لا يصلح ان العمل فضلاً عن معارضة الصحاح اما الحديث الاول فلم يعرف قال ابن جرير في كتابه
 الكبرى كمدوب موضوع باطل ووجه قال احمد والبرز واما الحديث الثاني فمحمول على ما روته ابو ابيته التي لا يعرف
 له اسناد وقال اسكي والحاظ ابا الجراح كل حديث فيه لفظ التحير او لا اسل له الا حديث واحد في البس كذا في التبرير
 مسكاه عن ابيك فقط دون غيره الا بغيره بالمدينة اى انعقاد الاجماع باتفاق اهل المدينة فقط دون سائر البلد
 ولعله قيل محمول على تقديم الرواية فان اهل المدينة المظنونة كانوا اعرف بالاجاديت النسخة والنسخة من نسخة فمحمول على التقيد
 اسوة كالانسان والامانة والجماع فتح ابن الحاجب اياً الى العموم في جميع الاحكام فاجابهم بحجة متمسكة بان العادة
 قاضية في الاجماع بالاطلاع الاكثر على دليل راجح وهو خط التبرير في كتابه ان لا يكون منسباً الى من المظنرين احسن
 علماء المدينة في علمهم بالاطلاع واجد من علماء المدينة المظنونة على كل دليل راجح فليجمعون بالاسن ليسيل راجح فيكون من جهة
 وجهه من قورس مبددة اخرى فان من الممتنع ظاهراً لا يكون من المظنرين احسن من ذلك البلد والتقسيم في المظنرين ليدل على صحة
 كدواب اجماع اهل كل بلاحة بعيد عن ضعف في الدعوى والدليل ان اكثر من كان في ولايته ان يقولوا في الرفع بان انية لم يظهروا
 اكثر من سبب الاكثر العمل في كل غير متيقظ ظاهراً عدم الظاهر على صحة الرواية بخلاف سائر البلاد فمحمول على قول العامة
 في الاجتهاد والاطلاع على الدليل الرابع جوده الرابع جوده ان عدم اطلاعهم على الدليل الرابع جوده الرابع جوده
 لا يكون فيهم جوده الرابع بل فيهم برسم البراءة ان الامة ما باقية الكون في ائمة من الامام مالك قاله في ومن جهة التبرير
 رجال الرواية الرابع الاجتهاد فان رداً ما كبر راجح مع عدم حجان الاجتهاد جوده مستدل لاهم نحو المدينة طيبة في جهة
 كما في السيرة حيث يجد رواد النجاري ممنوع الاستدلال فان غاية ما رزم منه ان لا يفي فيه بحث وليس الخطأ
 وفعل المراد ان لا يثبت ما لا اسن كان مفعولاً في علمه تعالى والافيد كون صحيح الفبا في ائمة كما قد يحكى ان البيهقي الذي جبت
 به يزيد ابي حيث على المدينة المظنونة ففعلت ما فعلت فان به باية ما زاد ووجه في ارضي المدينة ففعلت ثم وقفاً في روم
 آخر ففعلت ان وقع خارج ارض المدينة ولا ريب ان الارض المدينة فتشاكل لائق لكن جهة الاثبات لا يلزم
 غيره ظاهر مستلزمه اذ ائمة يعصم او فمحمول على استقرار المذاهب سبكت البرقون عن الاشجار وقد مضى مرقات التامل عاودة ولا تشبه بها
 او مهابة او غيرهما اكثر خفية قالوا انه اجماع قطعي وقال ابن ابي هريرة قد مر في لسانه اجماع قطعي في الفقيهين فقط لا القضاء
 فلا اجماع فيه اصلاً وقال اجماع قطعي بعد الاقتصار ارض بعشر سم وقيل انه اجماع قطعي اذ اكثر السكوت في كبر من
 يعلم به اليكس وهو المختار ولا يصح النزاع فان السكوت فيه مرة بعد اخرى يثبت علمه بمرورها بالجماع فيقول كس
 في التبريرات فان العادة في محبة السكوت في كل مرة من غير ريب له واختيار الايدي والشيخ ابو الحسن الكرخي سنان اجماع
 فمحمول على الرواية عن الشافعي انه ليس جهة فضلاً عن كونه اجماعاً قطعيّاً وعليه الامام عيسى ابن ايان مناد القاضى ابو بكر اليه قال في
 نقل اكثر الشافعية عن ان قوله بدا وحكى ابن الحاجب عنه رواية اخرى من اجله اياه ومحمول الاول فيما اورد صدر الفتوى

في نسخة

من نسخة

عن الحاكم والثاني في غيرهما ذهب اليه ابن ابي هريرة الخفيفة قالوا الاول لا يشرط قول كل في التقاض والاجماع لم يحقق اجماع اصلا
لان العادة في كل عصر افتتار الاكابر وسكون الاصاغر تسليما فلم يحقق قول منهم في كل عصر فحقق اجماع اقول كون السكوت
من الاصاغر تسليما بقول الاكابر بدون اناقة الرضا ممنوع بل سكونهم انما يكون رضانا بامارات كانت كره وغيره فليس منه
الرضا فيحقق اجماع فلا يميز اسدا دابة وقائوا ثانيا قول البعض مع سكون آخرين اجماع في الاعتقادات اجماعا على
وبينكم فائدة الفروغ لان المناط ان السكوت رضا وسو مشترك وفيه نظر لان محل الخلاف الاجتهادات لا الاعتقادات فالسكوت
في الاعتقادات من غير رضا حرام فانها لا بد من رضا في الايمان ويكون السكوت فيها مقتضيا الى البدعة الجلية
فالسكوت هناك يدل على القطع بكونه رضا فافهم النافون لكون السكوت اجماعا مطلقا لا ظاهرا ولا قطبيا قالوا السكوت
يختل غير الموافقة من عدم جهتها وفيما اختلفوا في الخطيما للفقهاء المنقذين او خوف من المنقذين كما روى عن ابن عباس
في مسألة القول اذا اثنى المال عن السهم المقتدر انه سكت جهاته عن سيرة المؤمنين عمر روى الطحاوي عن
عبد الله بن عباس قال دخلت انا ورفيقي على ابن عباس بعد ما ذهب بصرة فتذكرنا فرفض الميراث قال نزول
من حصى رمل عالج عدد المخلص في مال نصف ونصفا وثلاثا اذا ذهب النصف والنصف فاين الثلث فاق الحديث
وفي آخره قال زفير لم يشر اليه بهذا الراي فقال بنية والله وقد علم بهذا ان السكوت لا يدل على الرضا فلا يكون اجماعا
قلنا فمنه ما مضى الحديث للاجتهاد وعدم التقية بخوف فاشفى الاول هو احتمال عدم الاجتهاد والثالث وهو احتمال الخوف
والسكوت لم يترك الحق واختلفا فسق فلا يظن به في حق من عدل وماروى عن ابن عباس وان رواه الطحاوي فلم يصح
وفيه انقطاع باطن كيد وهو اى سيرة المؤمنين عمر كان يفتد على الاكابر وليسا له ويتحسن قوله فكيف يكون له نسبة
سنة في عرض رايه روى النجاشي عن ابن عباس قال كان عمر رضي الله عنه يدخل مع اشياخ بدر وكان بعضهم
وجد في نفسه فقال لم يزل هذا المعناد لنا انباء مشددة فقال عمر انه من قد علمتم قرا عادات يوم فادخله معهم فارايت انه
وعاني يومئذ الا ليرهم قال اقولون في قول الله اذا جاء نصر الله والفتح فقال بعضهم امرنا ان نحمد الله ونستغفره او نجاء
نظر علي بن ابي طالب فيهم فلم يزل شيئا فقال لي اذكر ان يكون يا ابن عباس فقلت لا قال فاقول قلت هو اجل رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عليه الله فقال اذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامة اجلك سبح محمد ركب واستغفره
فانه كان توابا فقال عمر علم منها الا تقول وكان ايسر المؤمنين الذين الحق واشدا لقيادته قال لا خير فيكم ان لم تقولوا ولا
خير في ان لم اسمع ذكره في التوقيف كذا في التفسير واذا كان قوله هذا فكيف يها به ابن عباس في عرض رايه وقصته مع المرأة في
عن مقالات المهترية في التفسير روى ابو يعلى وغيره عن سروق قال قال ركب عمر بن الخطاب على منبر رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثم قال يا ايها الناس اني اذكركم في هذه الساعة وقد كانت الصدقات فيما بين رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم وبين اصحابه اربعين سنة وستم فادون ذلك ولو كان الاكثر في ذلك لتقوى عبد الله وكرهته لم تستبقوا يوم النهر
ثم نزل فاعترضه امرأة فترس فقالت له يا ايسر المؤمنين هيئت الناس ان يريهم صدقهم على الراجح وروى فيهم قال قلت انما سمعت
الله يقول واتيتهم احد من قنظ را خلا فاحدوا منه شيئا فقال عمر اللهم كل واحد فقه من عمر ثم رجع فركب المنبر ثم قال ايها الناس

الى كمت يستكم ان تزيد وان في صدقهم على اربابهم من يشاء ان يعطى ما احب فاذا كان كذا مع هذه المرات طلت
 فاي هبة كان لابن عباس في عرض رايه ثم ان اسير المؤمنين عمر استأثر بالصياقة فاشا رالعباس بالعواني ثم
 اتفق النجاة ولم يكن هناك لاسير المؤمنين كانت لابن عباس ثم ان الدليل الذي قيلون عنه في البطال
 القول عيسى معقول فان قايلى القول لا يقولون يتبعين وثالث حتى يرده عليهم ما اوردوا بل يتم ايضا يقولون ان الله
 لم يجعل احكامكم الا كما فليقتضيه سبهم كل سبهم لا يلزم نصفان وثالث فالذي روي به بعضه حجة لهم وبذا النجاة من الرد
 يعيد عن ابن عباس كل البسمة ثم الذي لشبوا اليه في مثل هذه الصورة ان يسبق اسهام النبات والاخوات لاسن دكر
 حصة ويحرج عن السهام المقدرة من ضعيفة في استحقاق السهم فسقط سهمهم وبذا الين لا يفسد وجهه قال سمعنا من ابن
 بنت بالنس ولو في حال كسها من غير من فاسقاط واحد لا تمام اخرين مما لا وجه له شرعا وعقلا فالحق ان ابن عباس يرس
 من مثل هذا القول فافهم اننا اعلنا احوال خاص عباد و قد يقال كما في التحرير لاسلام ان التعظيم بالسكوت عن الحق منسوق
 بل القس انما هو اسكوت من ينكروه قيل لم يتدلسن لك بل هو واجب العمل اقول في وقعة الكلام من هنا قبل ان يقرر المنداهب بل
 عند الخش والناظره فيها التحقيق الحق فالمقام مقام الاستفاد على الحق فيقولونه وما هو الحق عنده فالكسوت عن اظهار الحق ترك الحق
 وبه حرام وكذا التعظيم فانهم قد يقال اظهار ما هو الحق عنده وانما يجب هذا السؤال ولا سوال من هنا فلقده انما سكوت لان الباشين
 محتما وان فيقولون برانهم وبه الاحكام فيه فمائل فيه فان حالت البحث بل هو سوال معنى فنجيب لاظهار ما هو الظاهر الظنيون القائلون
 ما الاخراج سكوتهم فيها في مواضعهم القائلين فان كان يحل ان يكون الامر كمن يجيد نيات البعد بما علم جادهم كونهم لا يخرجون قوا
 لا في اظهار الحق ترك البسكوت في مثل هذا الاستفاد في احوالهم اشرفه فقول معا ولم يرس المؤمنين لما هم جاد امره نمت ما جعل الله
 على لسانه سبيلا والحكمة بل اسرية اليه وقول عيسى على اسير المؤمنين راك في البماحة احب الى غيرك من الوقائع
 اقول ابن مسعود الى موسى حين كان في روضة الاسرى بشيرة لنبه ان مدة الرضاع ستان بالنس اعلم ان في الدليل لقرم لذل
 على كونه الاجماع قطيعة فان السالكين انما سكوتهم فمما قد تم الاجماع بمواضعهم وانما كونه الحق وسكوتهم فسقطوا فقد خرجوا
 عن الحية الاجماع فتم الاجماع بالقائلين فقط فتمحق الاجماع عند سكوت البعض وقتوى البعض قطعي فانهم الحيات مال
 قيل لا افترض الاحكامات انما كونه قانته فذا يكون نتيجة وبه في محل الكيفية فيكون اجماعا قاطعا وما يمنع الاضمحلال بل الضممت
 لبان احتمال الخوف باق ولو من المعهدين قال ابن ابي سريته العادة ان لا ينكر الحكم لو كان مخالفا لكرهية فلا يكون سكوت
 من القضاة دليل الرضا بخلاف الفتوى فان العادة فيها الاشجار انما مخالفا وذلك لال الحكم بباب وقوة ما ينكر عليه و
 بباب بان ذلك اى عدم انكار الحكم بعد الاستيقار انما يعبر استقار المذاهب وتعين مذاهب الحكماء والكلام من هنا قبله والفتاوى
 الحكم سوا في الاشجار عليه على الخافه الم تركيف ومعاذ اقول الحكم الجته فيه لا يقتض فلا ينكر عليه لتقديم القائمة في الاشجار
 فتدبر ما لم فيهم لوقتها على نفس ران عمل الكل فعلا ولا قول مناك فالتمتار انه كفعل الرسول صلى الله عليه وآله واهل بيته
 وسلم لان العصاة ناجية لهم لاجماعهم لعمم الدلائل انه مرت كتنونها عليه آله وصحابة الصلوة والسلام واذا كان كفعله عمر
 ففيتا الى المذاهب كونه سائبا والامام يحمل على الراجح الاقرب منه وهو الاظهر وابن ابي عمير في قال كل فعل لم يخرج عن الحكم والبيان

لا يتفق به الاجماع ولا يظهر له وجه من اشتراط الاقرار من غير التعميم في القول لانه لا يشترط بقوة احتمال الرجوع فيه
من القول فانهم سلموا ان الاختلاف لم يوجب وزايل العصر عن قولين في مسئلة لم يجز احداث قول ثالث عند الاكثر في
التفسير يرضى عليه الامام محمد والشافعي في رسالته ونصه بعض النسخية بالصحة وقالوا اذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز
احداث ثالث واما اذا اختلفت من بعد فهم يجوز احداث ثالث لا يظهر فارق فاقولت اذا لم يجز والتابعون عن القولين و
تجاوز الصحابة فقولهم الثالث حبي بدليله فليكون الاحداث مخالفا للاجماع قلت هذا انما يوضح اذا كان الخلاف السابق لها
لاجماع اللاحق على انه يجوز ان لم ينافي في المسئلة التي لم يجز والتابعون عن القولين في ما بل سكتوا وجازوا احداث عند هذه طائفة
مطلقا ومختارا لاحدى والرازي ان رفع الثالث ما اتفقا عليه ممنوع احداثه كوطي لم يشرى البكر المبيعة ونظر عنه عيب كان البنا
قتل يمنع الرد كما عن ابي سعيد الموصيني على رضا ابن مسعود وقيل يروى الارش كسا عن ابي سعيد الموصيني عمرو بن ثابت
والارش عشرة القيمة فالرد مجانا لم يجز لانه وقع الاتفاق على عدم الرد مجانا في التيسير ناقلا عن بعض شروح التحرير لم يثبت الردايات
المذكورة عن الصحابة المذكورين نعم صحيح من التابعين يمنع الرد عن قطب الاقطاب عمر بن عبد العزيز والامام الحسن البصري
قدس سرهما والروى الارش عن سعيد بن المسيب وشرح ومحمد بن سيرين والرد مجانا عن الحارث من فقهاء كوفتين اقران
ابراهيم النخعي ونحو مقابلة الجدل الصحيح والاش كما عن ابي سعيد الموصيني على وزيد بن ثابت بعد ما رجعا عن قولهما بحران الجدي وجبه
اي حبس الجدل الا عن الميراث كما عن حليقة رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابة وسلم الى بكر بن الصديق الاكبر وابي سعيد الموصيني
عمرو بن البربر وبن عباس وقد قال لا يتفق ابدا يزيد بن ثابت يحيل ابن الابن ابنا عند الابن لا يحيل بل الاب عند عدم الاب بافقا اتفاقا على
ان النبي ميراثا وانما اختلفوا في القدر فاحران وطلب الميراث عن الجدر استا خلافا لاجماع فلم يجز احداثه ونحو عدة الحامل المتوفى عنها
زوجها بالوضع كما عن ابن مسعود والي هرة وابعده الاجلدين من الوضع والاشهر كما عن ابي سعيد الموصيني على رضا ابن عباس
فيما يقال فالتفق الكل على نفي الاشهر فلا يقال بالاشهر فقط والارفع ما اتفقا عليه في مسئلة فلا يمنع من الاحداث
كالتفصيل في الفسخ بالعيوب المرض والجنون في ايها كانت واجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة
فقليل لا يوجب الفسخ صلا وقيل نعم يوجب الفسخ في كل فالتفصيل لم يقتل به احد لكن لا يرفع شيئا مما اتفقوا عليه بل في البعض
بقول البعض وفي الاخر قبول الاخر فيجوز احداثه في التيسير نقلا عن بعض الشروح ان الاقوال الثلاثة مبنية من الصحابة
وكما في الزوج والزوجة مع الامم فتفصيل للام مت الكل وقيل ثلث الباقي بعد فرض الزوجين وفي التفصيل لم يقل احد لكن
غير رافع للمتفق عليه بل في احدها موافق لمذهب وفي الاخر فيجوز القول به واعلم ان هذا القول ليس مخالفا
لنا عليه المحجور فانهم انما يقولون بالمنع من احداث ثالث كونه رافعا ما اتفقوا عليه وهذا ايضا مسلم ذلك وانما يتكرره
بعض الصور الجزئية رفع المتفق عليه لعدم الاشتراك في الجامع عنده وهذا شئ آخر فانهم اتفقت شاع من غير تكرير من احد
مخالفة المجتهد اللاحق للسابقين من اهل الاجتهاد فيكون هذا اجماعا فليت منع من احداث قول مخالف لهم قلت انما يصح
مخالفة اللاحق السابق عند الاكثر بعد سبق قائل يقول بقوله اللاحق وان لم يشتهر هذا القائل لنا الاختلاف على قولين
مع عدم التجاوز عنها اتفاق على احدهما على سبيل منع الخلو وبهذا الاتفاق وان كان اتفاقا فهو حجة لان مخالفة اللاحق غير سبيل

المؤمنين ولا اتفاق الاثمة كالانفاق على قول اتفاقا اي كما انه محتمل كالبطلان في عدم الفارق في ولاية الفصل في التفسير
في الفسخ ونحوه اي مسئلة البؤس مع احدى الزوجين خلافا لاجماع على عدم التفسير وما قيل كون عدم التفسير مجمعا عليه
ممنوع اذ هو من اصول الشريعة ليس قولنا بالبرهان ليس قولنا بالتفسير بل سكوت عنه فمدفوع بان كاية المحاطة
بمصلحة الكل او عدم فسخه فمما اجمع عليه الفرقان والتفسير ليا فيه فانه بطلان لكل حكم وجعله مسئلة مستقلة في اختلاف
الموضوع خروج عن النزاع فان النزاع فيما اذا اختلفت المسئلة وانما قد عرفت ان المحققين بان ما يقال فيها اذا
اختلفت وكان الثالث رافعا لجميع عليه وانما كان في بعض الصور الجزئية انه غير رافع للنقض بل هو لبيان المسئلة او رافع
للاجماع فمما يستدعيه ليس خروجهما من مباحث فيه بل جعله مسئلة مستقلة خلافا لاجماع الاقوال في التفسيرين
على الاتحاد بوجوده الجاهل وفيه لغير احدى جهاتهما الكلاخ وفيه اذ رافع اذ لو جرت الاجماع لكن في مراح من المسئلة التي لا
عليه تم المذكور في كتبنا في التفسير في الحب والعتبة به من قدرة الشروع على الامساك بالمعروف فلا بد من التفسير
بالاحسان وهو لا يتبادل باسواها واثبات العيوب التي في الزوجية يمكن تخلف الزوج عنه بالتطبيق فلا يقرر له بيت الكلاخ
وعدم فسخ القاضي اياه فافهمه داما الجواب عن الدليل بان اتفاقهم على انكار القول الثالث كان مشروطا بغيره
فصلما حدثت الالاتفاق على الاشكال فلا يمنع عن الاحداث مستقوما بالاجماع الوجه الثاني فانه يمكن فيه ان يكون في
ان لا يمنع عن احداث قول مخالف والاعتدال به فان جاز احداث قول المخالف للاجماع الوجه الثاني عقلا لكن لم يثبت فيه
اجماعا بل كان في المنهاج ضعيفا لان الفرق بينهما بحدوثه استدلال بزم خطية كل فرق بينه وبين لوجاز احداث الثالث انما خطية
كل فرق يكون في انفسهم وفيه خطية كل الامة وهي باطله واجب بان المتن خطية الكل فيما اتفقوا عليه لا الخطية مطلقة ومنها
خطية فيما اختلفوا فيه وهذا لا يثبت من الحق شيئا فان لائل امتناع الخطية عامته كيف لم يمنع وقوع الامة في الخطا ولو لم
مقتضى الاستدلال بالدليل العقلي والافصح ما صمد الى الدليل المذكور سابقا فربما ان الخطية في كل عصر
ايما سلمت لمن خالف فيها اتفق فيه لا فيما اختلف فيه فتأمل فيه اصحاب الاحداث قالوا ولا يلتزم في مسئلة دليل بها
اجتهادية عدم والامساك باختلاف اقوال التسوية فيها كل قول فلا يمنع من احداث الثالث بوجود التسوية قلت كذلك التسوية
كل قول لكن قبل تقرير اجماعهم على اجتهاد واما بعد اجماعهم فلا تسوية كما لو اختلفوا في مسئلة فكان تسوية اجماعهم اجماعا في بطل
التسوية وقالوا انما لو لم يثبت التسوية من غير كبر ووقع ولم يثبت من احد والاقول في شهر من الناس قال الصحابة اي جمهورهم
للام ثلث بالقي فيها في الزوج والزوجة من شهرهما وقال ابن عباس ثلث الكل فيها ثم محمد بن سيرين قال ان الزوج
اذا كان مع الام فلا ثلث الكل كان ابن عباس اي كما قال هو والزوجة اذا كانت معها فلا ثلث بالقي فيها ثم محمد بن سيرين
كالصحابة اي لقولهم وقال شريح بالعكس اي لا ثلث بالقي مع الزوج وثلث الكل مع الزوجة قلنا اولا لا يسلم عدم
التكثير ولو لم ينقل اياه ممنوع ولو سلم لزوم النقل فلزوم شهره ممنوع اولا فلو لدواعي على النقل فيجوز ان يكون التكثير
منقول لا اجازة ولم يشتهر قلنا باخيل يجوز ان يكون الاحداث لهذا القول قيل استقرار الصحابة على قولين فان لم يكن بين
وشرهما كما لا عاصرين للصحابة وكانا زاهما ثم في الفتوى فيجوز انما الناهض فتوى الصحابة ولا بعده في قلنا ثالثا لا يسلم ان الصحابة

لم يتجاوز فيها عن قولين ولعله ذهب بجالي اختصاره بما يعي لكن لم يشتهر وقتنا رابعا كما قيل في حاشية ميرزا جان انهما سئلوا
 متغاضران حقيقة بعدم وحدة المال او حكم بعدم دخوله الجاهل من شئ شئ وابن سرين فارتقا قول الصحابة انما اجمعه اعلی
 عدم الفصل بينهما اي الزوج والزوجية بنا على وحدة الجاهل مع بعد الفاء اخذوا حقيقة وهو التزوج فهو بل والا نام من ثلث الى ثلث
 الباقي ام لا فالسنة متحدة حكما لا شك في ان اجمع على دليل على حكم او تاويل في سمع جازا احداث عينة ومن الدليل والتاويل
 عند الاكثر الا اذا اطلعت على البطل في المحدث المصحح عليه خلافا للبعض لانا اول احداث دليل او تاويل كات اجتهاد لم يجره اجماع
 لان عدم القول ليس قول الا لعدم الاجماع على دليل او تاويل ليس الا عدم القول بدليل او تاويل غير عينة لانه قول
 بعد منه بخلاف التفصيل في تخالف بالعبارة فانه ليس كالدليل بل هو حكم معارض كطية الحكيم الذي لم يتجوز عنه سمع
 لنا تاويل لم يجر احداث احد بهما يقع من غير نكير ووقع او المتأخرون لم يذروا حتى يخرج الادلة والتاويلات القولية اجماعا
 عليه من الحكم ولم يترك عليهم بل عند ذلك فصلنا في حقهم المانعون قالوا اول احداث الدليل والتاويل اتباع غير دليل المتأخرون
 لانهم اجمعوا على دليل اخره ووقع الوجود عليه قلنا المتأخرون من خلاف سبيلهم وبالنسب خلافا ومن ثم لم يلزم لطلالان مالم
 يثبت بالاجماع على دليل اخره غير سبيلهم ايضا وليس دليل اقول على ان لو منع كون الدليل سبيلا هو مراد في النص بل دليل المراه هو المدلول
 كان دليل في الجواز قال الله تعالى في سبيل اريد المدلول في قوله تعالى انما قال الله تعالى في قوله تعالى انما قال الله تعالى في قوله تعالى
 في قوله تعالى انما قال الله تعالى في قوله تعالى انما قال الله تعالى في قوله تعالى انما قال الله تعالى في قوله تعالى انما قال الله تعالى
 وبذلك الدليل ليس بشئ فيجوز احداثه اقول على ان يجوز الاحداث امر فهو ما مور به لا ما امرنا بطالب مالم يعلم فان طلب العلم ما مور به
 فيكون معروفا والتفصيل فيما اجمع على عدم التفصيل انما يكون بعد العلم بعدم التفصيل فيكون مبطل علم فلا يكون ما مور به بل
 منها وقد يمتنع عدم المعروف فانه من البين انه لم يور كل معروف بل اكثر الواقع سكوت عنها وقد يشترك بهذه الآية على
 حجة الاجماع فان التجربة والامر بكل معروف والنهي عن كل منكر يوجب ان لا يبقى معروف ولا منهي يور به او منهي عنه فيكون
 ما اجمعوا عليه حقا واعتراض عليه بان التجربة لا تقتضي اصابتة الحق والحكم استخرج وان كان خطا ليس منه ما عنه وان اعموا
 المعروف والمنكر فبما ان المبدأ من الآية المدح بان امرهم ليس الا بالمعروف ونهيهم ليس الا بالمنكر فوجب ان يكون ما اجمعوا
 عليه معروفا وخلافا منكر او خطأ وما هو خطأ ولا يصلح المدح على الامر به فيكون صوابا عند الله في التقرير حسن لكن يرد عليه ان
 التاويل مطلقون لا يثبت به حجة قاطعة وايضا الخطاب الشفاهي لا يقتضي ادل الموجودين من الخطاب فلا يجزى في اجماع حدث
 بعد الصحابة الا بدلالة النص قاطع فيه فيسكتهم الاجماع الا عن شئ شرعي على الاختار خلافا للبعض لانا اول الفتوى بلا دليل
 شرعي حرام واذا ليس بهذا دليل غير الاتفاق فقول كل يتوقف على قول الكل وبالعكس وهو ظاهر فلم يرد في قوله
 وقد يقال انما يلزم من الفتوى لا عن دليل احتمال الخطا ولا وقوعه وايضا لا يلزم من حرمة الافشاء من غير دليل الخطا في امر
 المقتضى بل الاجماع ما يثير في الاصابة واجب بان حجة الاجماع ليست الا لانه اتفاق المجتهدين من حيث هم مجتهدون واذا كان فتوى
 الا عن دليل واجتهاد فليس هو قول المجتهد من حيث هو مجتهد وفيه نحو من الخفاء فان احصم لا يسلم ان حجة ذلك بل لان اتفاق
 من هذه الامة المرجحة لا يكون على خطأ وسواء قالوا بالا جتهاد ام لا فكلما يهذه الامة قالوا ان يقال ان الفتوى لا عن

دليل لما كان حراما لا يجتمع عليه بدل ولو اجتمع معارفا متساكلم فيق اهل الاجماع ولا للتكثير فلا اختاروا بقوله لم يثبتوا ولما تأني
 في تحصيل جملة اتفاق الكل لا بداع فلا يوجب الاتفاق من غير دليل كعلي طعام اسكنه الله تعالى في حياضه
 واحد بعد الداعي وتجزئة العلم الضرورية في سبب بحدوث العلم الضرورية في سبب في اتفاق سبب او توقيفهم لاسموا بانه يقع
 في قلبهم ما هو صواب البعد فالتفتت حقا العلم الضرورية ليس بقيد فان الاوليا والكرام عليهم الاحكام وحققوا وصحاح
 بحيث لا يتطرق اليه الخطا واسما فالتفت لثبات حدوث العلم الضرورية فيهم ولا يشكوه الاسفيرة فكذلك ان كان حجة فلا
 دخل للاتفاق والاجماع والادب من دليل سبب في الا ان يقال ان جهة مشروطة بالاجماع والهام الواحد لا يكون جهة وتامل فيه
 واراد تبك كلاما مستوفى والمن ساء ما التوقيف مستوفى في التعليل في انشاء والتجوز في العلم مع غير سبب مستند في الاول لزم المستند
 لما فائدة الاجماع اذ في المستند فائدة القطعية للحكم بعد ما كان لنا فافهم ان يكون المستند من من اجزاءهم
 لبعض الحنفية الى قطع عدم قطع اسند والامكان للاجماع فائدة وليس بشي من الفائدة بل مستند في حجة في بعض
 الدليل بدليل من الفوائد ثم ان يسلم لوقوعه على عدم تحقيق اجزائه ما عن سبب قطعي وهو خلاف ما يشهد به القبول خلاف
 الواقع فافهم مسلمة جارية كون مستند قيا ساخر في الظاهرية واسر جريدة الطبع في بعضهم منع وجزء من بعضهم منع الوقوع
 وان جاز عقلا والاحادى الى شيئا لا ما قبل لقياس اختارنا لان ما يقع في القياس من وقوعه عند الظنية والالا
 فتوجه من حجج السد فاعلم في ثبوت الظنية فائدة كذا الكتاب فافهم في سبب مستند الاجماع وقد وقع قيت في الامامة كذا
 وهي الخاتمة العامة على امامة الصلوة فيقول فيسبب الامر فينا فلا نرضاه ك الامر فينا في التيسير قال ابن سعد وكما
 قبض النبي صلى الله عليه وسلم قال الانصار ستا امير وسنكم امير فانا هم فقال التيسير فيقولون ان
 رسول الله صلى الله عليه وآله وحى به وسلم ابابكر ان الصلابة بالناس فابكر لطيف نفسه ان يتقدم ابكر فقالوا نعمونا ما بعد
 ان يتقدم ابكر حديث حسن اخرجه احمد والترمذي عن عيسى بن موسى عن علي قال له قائل حدثنا عن ابكر قال ذاك رجل
 سماه اب الصديق علي لسان جبريل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيه لينا فخر ففاه لينا ما قبل في التفسير في نظر لانهم
 اشتهر باولي فان من تقدم في امره في فادله ان يتقدم في دنيا وفي دوى والامانة للنس لا القياس فاستندج النص ودونه قول
 لاسم اولوية امامة الصلوة فان رجلا يكون اولي امامة الصلوة واولي امامة الدين واولي امامة الصلوة فادله لالة النص
 ما يكون فيهم المنايا في لالة واما هو فافهم المنايا في لالة فيقولون في التوقيت امير المؤمنين على وغيره والقائم على عدم النص في الخاتمة
 فانهم في شي فان مجموع امير المؤمنين الصديق الاكبر لا امامة كان ثانيا عند جميع قطعنا وانما كان فيهم في الاولوية من النص فيكون
 ولا تسك ان من كان اولي امامة الصلوة فانه يكون افضل ومن هو افضل اولي امامة الكبرى فانه في الاول والامر
 بالتقدم في ما كان اهم وموجبات الصفات الكماله الفاضلة فيهم منه عرفا انه اولي في امر فيه دخل لتاك الصفات اذ اما
 فوقيت امير المؤمنين على فافهم كمن يشبه في اولوية بالا امامة بل لما مر فافهم من جهة مجموع ولوسلم عارم الفهم في لالة فيكون
 طينة واما قولهم ان النص ففهمنا لالنص جلي من فادله ان امره صلى الله عليه وآله وحى به وسلم اياه امامة الصلوة
 كان هاشمة الى تقدمه في الامامة الكبرى على ما في القضية ما في صحيح مسلم ادعى ابابكر اباك تحت اكتب كتابا في انما فافهم في

ممن وقولنا اذ لم ياتي في الحديث والمسلمون الا بالبركة وفي رواية انا ولا يلي اليه قال ذلك جوا بما قالت ام المؤمنين
 ابوبكر ايها الذي يقوم مقامك لو امرت عمرو بن ايرل ولا تظلمه على ان تقديمه للصلاة لئلا يقول احدنا اذ لم ياتي
 فاضطوا وتحقق به فانه هو الحق وينفعك يوم القيمة وقد وقع قياس حد الشرب على حد القذف قال امير المؤمنين عليه السلام
 وجهه ووجهه اكرام حين ثبتت ارامير المؤمنين عمر في الشرب بالرجل يرى ان تحذره ثمانين فانه اذا شرب كبر اذا سكر ينزل وذا
 افتقره فارسي عليه حد المفترين قيل هذا استدلال لا قياس ان قول الاستدلال انما يتعمد لو ثبت ان
 كل مفتر قطعنا اوطنا فعليه ثمانون لانه لا بد من كية الكبرى ولم يثبت نعم يصح ان الشارب كانه قاذف لان المفتر
 كالسنة فاعطى ما يقضي له الشيء حكمه فمقتدات الزنا لكن لا يبرح من اثبات ان حكم القذف ثابت فيما يقضي اليه وفي المشهور
 انه قياس الشرب على القذف بما يصح الافتراء وفيه انه يلزم ان ثبت الحد في كل افتراء وجوابه انه قياس بما يصح الافتراء
 انما هو فاما قول المستداع من المثبت لان الشيء ربما يكون مستندا ولا يكون مثبتا كقطع سنده ظني فان لم يثبت
 لا يكون مثبتا للقطع ومن حيث لا يكون القياس مثبت الحد عندنا وصح مستنده الحد وذلك لان الاجمال رافع للشبهة المذمومة
 عن اثباتها فاكيد حيث ثبت بالاجماع والقياس مستند فان دفع توهم التثنية فحصل بين الكل ما بين يرد ولا يثبت بالقياس
 والقياس يصح سنده الاجماع لاثبات حد وكما في التفسير وبذا اليمين ولا يغني من جوع فان الفتوى لمسا كان حراما
 من غير دليل فابل الاجماع من اين علموا حد من القياس فهو المثبت او من غير وهو مفروض الاتقاء وان قيل
 القياس ليس مثبت بل ظهر قلت الكلام في هذا الاظهار فان تخفيفه ممنوع عنه من حد ودل يقول الصبياته اجمعوا بهذا القياس
 على حد الشرب فاثباته كجميع عليه ولا يخلص الا ان يمنعوا كونه قياسا ويقولوا انه حكم بان هذه المنطقة قائم مقام المسألة
 بالسلم فانه قد ثبت اقامته في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فهذا النقل جواز سنده فاما في
 المنكرين قالوا اول اول وقع القياس مستند المصحح مخالفته مخالفه الاجماع والاجماع منعقد على جواز مخالفته فاما الاجماع على
 جواز مخالفته مطلقا بل على جواز مخالفته قبل الاجماع قول القدر الاجماع على جواز مخالفته من حيث انه في نفسه من حيث انه جماع عليه قالوا ثانيا
 القياس يختلف فيه فلا يخلو عصر من نفي فلا ينفق على طلبة الاجماع فان النافي لا يستدل بقلنا الاختلاف حادث فلا نسلم خلو العصر
 عن نفاة وايضا لا دليل مقوض بالعموم فانه انما يختلف فيه على ان عدم خلوهم بعد تسليم الاختلاف من القديم ايضا فانه يجوز ان
 لا يبقى في عصر من تميز به بخصيصة تامل فيه والاولى ان يقال ان عدم خلو عصر عن نفاة لا يلزم ان يكون الكنا
 ممن يوافق الاجماع بل يجوز ان يكون من المستدعة او غير مختبها فانهم معاملة الزنادقة عصر الصياذمة لا بد له من القياس
 محتج سمعوا وان جاز عقلا وقيل يجوز سمعوا ايضا واختلاف انما هو قبل ظهور شرط القيامة واما عند قرب الساعة فلا
 والقيمة انما يقوم على انشراح الناس حتى لا يبقى فيهم من يقول الله لنا الرزق ضلالة اي ضلالة كاملة فلا يصح اجتماع الامة
 عليه واعتراض بانهم اذا ارتدوا لم يكونوا منهم والنفي الضلالة انما هو من الامة لا من الكفرة والجواب والتميز
 بعد الارتداد منه لكنه يصدق قطعا ان امته ارتدت العياذ بالله لا سيما في شرح الشرح ان زوال اسم الامة
 لما كانت بالارتداد كان متاخرا عنه بالذات فعند حصول الارتداد اسف ففى مرتبة حصول الارتداد لم ينزل عنها

اسم الامۃ بل صدق الاسم حقيقة فصدق امته ارتدت اليها فذلك لان استخبار النبوت بحسب مرتبة
دون الزمان كما لزم من بيان خلاف العرف والاعتق فالصدق اس صدق تلك الامۃ حقيقت منومة ولا لما قيل
ان صدق وصف الحصول للجب في زمان صدق وصف الموضوع كما هو المشهور عنه الميزاين فعدم صدق ارتد
حين الارتداد وغير صار صدق الامۃ ارتدت اليها فذلك لان الحقيقة المذكورة حاسطة بعد اجبت
وصفي الحصول والموضوع والمطلقة الموجبة لا ينافي في السالبة الوصفية المفهومية من الحديث هي ان امته لا يجبت
على الصلوات ما دامت امته فلا استحالته في صدق هذه القضية بل لا اقول ان معناه ان امته صارت مرتدة والصغير
لا ينافي في زوال الاسم الطين اي صار حجة لعدم فاته فلنا لا ينافي في صيرورته حجة او نيا في العصمة اللازمة
للازمة لزوم المعلوم للعلل لان العصمة ضد الارتداد فحقيقة صيرورتها مرتبة متنافية للزوم العصمة فتأمل فانه دقيق وفي كلام
فاللزوم العصمة انما هو الامۃ ما دامت امته فغير مرتبة بل مرتبة بزوال اسم الامۃ عيسى لا ينافي في العصمة
المعدية لكونها امۃ وقد ثبت عند لزوم العصمة لوصف الامۃ بالحدث فتأمل نعم لو ادعى ان المذموم من الحديث في
تشابههم معرف عدم ضرورة الامۃ ضلالت في زمان المراجعة يتم المطلوب ثبت بالاحاديث الصحاح منها ما في جامع الأصول عن
عقبة ابن عامر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا ينافي في عصمة من اتى بها يوفى بها يوم القيامة
طاهرين الى يوم القيمة فيقول تعالى اصل لنا فيقول الا ان يتكلم البعض اذ اكرمه لانه الامۃ فاحاطة بنا اسم
هذا النسخ من الاستدلال مسلمة ان مثل قول الشافعي ودية اليهودي الثلث لا يصح التمسك فيه بالاجماع يعني اذا ثبت
الاتقال في تحديد الشيء فلا يصح التمسك في الحد الاقل بالاجماع خلافا للبعض والذموي ضرورة انما لا يتم صحة التمسك
فقال الامۃ اما قبل بالكل او النصف والثلث والثلث موجود في النصف والكل فثبتت على كل تقدير فذلك لان قول
الكل مجموع عليه قلنا دل الاجماع على وجوب الثلث اعلم من ان يكون مع الزيادة او بدونه فلا يجوز التقيص على اماره عليه
لقط من غير زيادة فلا يلزم الابدليل آخر حيث لان المفروض ان الدليل هو الاجماع والى اصل النقص بالاجماع
الزيادة وذا غير لازم من الاجماع فانهم مسلمة الاجماع الاحاديث اي المنقول باخبار الواحد يجب العمل به في الحجة
خلافا للفرق الى الامام حجة الاسلام قدس سره وبعض الخفية ومثل بما قيل فانه عليه السلام في ما جمعت اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وآله واهل بيته وسلم على شئ كما جتمعهم على حجة الله الاربع قبل ان يظهروا الاسفار بالفخر وتحريم نكاح الاخت في دار
في التيسير نقلنا عن بعض شيوخ الترخيز في الورد والاشراج جميع الله تعالى والتمسك بغيره اخرج ابن ابي شيبة عن حمزة بن عمار عن
ابى ب رسول الله صلى الله عليه وسلم تكون اربع ركعات قبل الظهر على حال من ابراهيم ما اجمع اصحاب محمد رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم على شئ ما اجمعوا على التنوير بالفيجور لعله لذلك قال بصيغة التمرين اولان الظاهر من هذا الاجماع الاكثر تأمل فينا اول التسلط في
اساوا كما خبر الما اول مثلا موجب للعمل قطعا فاقطع المنقول حاد الذي هو الاجماع اولي بان يوجب العمل وبان الظاهر جدا وقاوا ثانيا على
لافاة الظن بالضرورة كما خبر المنقول حاد او قال صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم يحكم بالظاهر وقد ثبت بخلافه فوجب الحكم بهذا الاجماع اقول هو
اي عند الحديث للعدم والاتفاق اي عاداتنا ايمان الحكم بالظاهر وذلك دليل الوجوب والالام يديم ولم يتفق فانفع

الشيخ

ما في شرح الشرح انه لا دلالة فيه على وجوب العمل بل غاية الرزم منه الجواز وما قيل انه دل على بطلان الحرمة وهو ظاهر فمحقق الوجوب
اذا الكل يتفقون على انه واجب او حرام لان من قال بحجة قال لوجوب العمل ومن لا قال بحجة العمل فكل يتفقون بالاجتماع
على انه ليس جائز العمل واذا بطل العمل لم يثبت تعيين الوجوب فاقول فيه تصادفة فان القائل بالوجوب انما استدل بهذا الدليل فتبين
لا قول بالوجوب فاقول بموقوف على صحة الكاين موقوفة على القول بالوجوب واراد ان اثبت الوجوب بدليل آخر كلام
فيه فتأمل ثمانية دقيقة وقد استبعدنا فائدة هذا النقل الظن بعد اطلاعه عليهم جميعين وعلى اجماعهم وحده من بين جملة شراكه
في سبب الحكم كمر عن الامام احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب بخلاف الخبر فانه يمكن ان يكون في المجلس واحد فيسمع دون غيره
ولا كذا كذا من كثرة دواعي الكثرة وجوابه ان الاجماع لا يجب ان يكون كقول الكل متقابل قد يكون فساد واحد في بيته فلو
اخر في بيته فيمكن ان يكون عند فتوى واحد ادا كثر به ووجه ثم اطلع بوجه واحد مع غيره على فتوى سائر الناس قولهم او بامار
مفهمة موقوفة للعلم او الظن فم قد اطلع على الاجماع واحد من غير استبعاد وايضا يجوز ان يطيل الكثر من لكن لم يفتوا لعدم
توفر الدواعي فافهم وما في التحرير من دفع الاستبعاد بعد الدلائل فمخبر ينفذ الظن فاقول منقوض بخبر الواحد فيما يبر
البلوى به فانه غير مقبول مع كون المتناقل عدلا فمخبر ثم الحق ان المسئلة مبني على انه لا يشترط القطع في الاصول ام لا
فمن اشترط القطع لا يقبل هذا الاجماع ومن لا يشترط يقبل لعدم الدليل القطعي من الاجماع على حجة هذا الاجماع فبما بل
فان ادلة حجة الاجماع غير فارقة بل الاجماع على اتساع الرأج ينفذ الحجة ايضا فافهم مسئلة انكار حكم الاجماع لقطعي وهو
المنقول متواتر من غير استقرار خلاف سابق عليه فمخبر عن اكثر الحنفية وطائفة ممن عدلهم لانه انكار لما ثبت قطعا انه حكم الله تعالى
خلافه لا طائفة قالوا حجة وان كان قطعي لكننا نظرية فدخل في غير الاشكال من خير الظهور كما بسطة ومن ههنا اي من اجل ان
انكار حكمه ليس كفر ايم كفر الروافض مع كونهم مشركين بخلافه خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حقا وقد
الفت عليه الاجماع من عقار تيات وهذا بظاهر ويدل على ان عدم تكفيرهم مخصوص بمن لا يزي انكار حكم الاجماع
كفر واما عند من يرى انكاره كفر فافهم كافر من وليس الامر كذلك فان الصحيح عند الحنفية انهم ليسوا بكفار حتى يقبل
شهادتهم الا الخطائية وقد رخص الامام على عدم تكفير احد من اهل القبلة والشيخ ابن الهمام وان كان يسيله في فتح القدير
في مسئلة ائمة المبتدعة الى التكفير لكن قال في كتاب الخراج بعدم تكفيرهم وما روى عن الامامين الهاميين ابى حنيفة
والشافعي من عدم جواز الصلوة خلفهم فليس بكفرهم كما زعمهم بطل لانهم ينكرون الجاهة والامامة فلا يبنون
الصلوة المندبة الي عند امامتهم ويقت بان النية بطل صلواتهم فبطل صلوة المقتدين ولان بدعتهم لما اشتدت
ان وصل قريبا الى الكفر ورتبت شبهة في ايمانهم فمنع من الاقتداء بهم وحكم بفساد صلوة من اقتدى بهم
وفي البحر الرائق حتى بتفصيل ينبغي ان تكفير الروافض ليس بذهبا لا يقتضا المقتدين وانما ظهر في افواه المستأخرين
فالوجه في عدم تكفيرهم ان تدنيهم اوقع فيما اوقع فهم انما وقعوا فيما وقعوا من غير انهم انهم دين مجرى وان كان زعمهم هذا باطلا
بمقيد غير منشوث باحتمال ريب فيهم وما كذبوا انما اصل الله عليه وآله واصحابه وسلم في زعمهم فهم غير ملتزمين الكفر
والترام الكفر ودون لزومه واما انكارهم الجتمع عليه وان كان انكار جلي ونشاز من منافية لكن ليس انكار اصح اعترافهم انه

مجمع علیہ بل سیکرون کوئی کہ شہادت نشاوت لهم وانما انت باطله فی نفس الامر و ہی از محمد بن امیر المؤمنین علیت رفر
انما بائع تغییر خوفا و تخان بذکرهم منهم باطلا عما یحکم به التعصیان و امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه بری من خود حسد
التقیه الشنیئ و اسد جو بری لاریب فی انه بری فخذله شبهه و انتحانت شبهه شیعیانیه و انما جبره علیهم الموسادس تشیطانی
لکنها مانیه عن استکفیر و انما الکفر انما بالجمع مع استراقه انه جمیع علیهم غیر تاویل و بل بذکر الاکما اذا انکر للمخصوص بالنفس
القطعی بتاویل باطل و یوئیس کفر کذا بذکره من استراقه انک کفر لک سر عدم تکفیر الخوارج مع انهم سیکرون ما جمع علیہ قطعاً
من فضائل امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه و یسبونہ الی الکفر مع ان ایمانه و فضله ثابت کاشف جمیع علیہ اجماعاً قطعیاً
و من انتحای حقه مال المسلمین و ذبا هم و یحوزون قتلهم و نهیمهم و قد روی الامام محمد بن امیر المؤمنین کان لا یمنعهم
عن یسملو فی المسجد و قال انما لا استغفر عن المساجد یذکرون فیها اسم الله تعالی فاقم و اجفظ و ضروریات الدین کا بصوم
و اصلو و الزکوۃ و الحج و الجهاد و وجوب الصلوۃ الی الکعبۃ الشریفه خارجة عن هذا الاختلاف اتفاقاً فانه کفر البتۃ اتفاقاً
فالتمیث فی المذاهب التکفیر و عدم التکفیر ثلثها التکفیر انما کان نحو الصلوۃ و الا الاکما فی العقره لیس اذ لا یلیق
بحال اخذ من المسلمین ان یقول ان انتحار الصلوۃ لیس کفر اقال الامام محمد بن الاسلام اجماعاً صحیحاً کالمقوله فیکفر باجماع
لفظه الشریف کذا فصار الاجماع کایة من الکتاب او حدیث متواتر فی وجوب العلم و العمل فیکفر باجماع فی الاصل
ثم یروی علی مراتب قیام جمیع صحیحۃ تنفی الایة و الخیر المتواتر و مثل من لا اجماع فی التحسیر بالاجماع علی خلافة امیر المؤمنین
اما الصدیقین بعد المرسلین فمثل الاولیا و المکررین ابی بکر بن الصبغ لیس رضی الله تعالی عنه بالاجماع علی قتال ما فی الزکوۃ
مع حکومتهم فترجم ان الاجماع السکوتی الی غیر لک مع ان جمیع مختلف فیہا من اهل الحق فلا یصلح کفر او بتاویل
مطابقاً لما صرح العلامة النفس فی المنار و الحق ان السکوتی لیس کت لذلک و من مراد به حسب التحریر قسوة السکوتی
الذی علم بقرائن الحال ان سکوت من سکت لاجل الموافقة علماً قطعياً مع القبول و سکوتی علی قتال ما فی الزکوۃ
من هذا القبیل و اجماع من یسندهم کالمشهور فیضیل جابده الا فی خلاف کالاجماع بعد استقرار الخلاف فانه یفید نظن
و کالمقول احاد اولی الشریف کذا و اجماع من یجسم بمنزلة المشهور من الحدیث و اذا صار الاجماع مجتہباً فی السلف
کان کما صحیح من الاخبار و قد رو کا ما بان الا علی اجماع صحیحاً فکفر باجماع تم اجماعهم السکوتی تم اجماع من بدلتهم
بحیث لم یسبق فیہ خلاف ثم اجماعهم قد استقر خلاف سابق و وجوده مان اجماع صحیحاً فکفر باجماع فیه صلا لدخول
اهل المحدثۃ و العترة و الخلاف و السکوتی قد اختلف فیہ ثم اجماع من یجسم بقوة الاختلاف فکفر باجماعهم بعد استقرار
الخلاف قد قوی فیہ الاختلاف کذا قالوا فیہ نظر اما اولاً فلان لا یستغنی عن تکریر الروا فی الخوارج مع قبوله شهادتهم بل و ایت الخوارج
ان لم تدع الی بدعتهم علی ما یو المشهور من مذہبه و اما ثانیاً فلان الادلة الدالة علی حقیقه الاجماع غیر فارقة بین اجماع و اجماع و اما
ثالثاً فلان الخلاف لا یخرج قطعی عن القطعیة فانه لم یخرج فضیلة امیر المؤمنین الصدیق الا کبر و خلافتہ بخلاف الروا فی الخوارج مع قبوله شهادتهم بل و ایت الخوارج
فضیلة امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه بخلاف الخوارج و القطعیات لا یقبل شبهة و ضعفاً فلا ترجح الاجماع علی آخره و اما رابعاً
فانه یفنی فی الاصل بل فی الاصل من یقبل الا فیعارض ما یبدره و جوابه انه لا فائدة فیہ لانه لیس اجماعهم الا قد القرض عصرهم و لم یخرج

احدنا جاعلا عليه هذا الذي لا يغير منه العبد في تقرير كلامه هذا الخبر الامام وانما ان اشتاء عن فهم ما اودعه من المرام قاصرين ان يشعروا
 قد سجدوا ان الاجماع مطلقة في القطعية كالآية والخبر المتواتر به ان كثيرا جاعلا لانه انما يحكم منقطع الا ان لا يكفر لعروض
 سائر او اشتاء عليه في قبوله في الاصول ولذا لم يكفر الروافض والخوارج ثم بين مراتب الاجماع فالاعلى في القطعية اجماع
 الصحابة للقطع في ما فهم بتفهمه من الكل بحكم او بدلالة يوجب انهم اتفقوا قطعا وبذلك اظهر ثم جاعل من بعدهم وجه الفرق
 ان لا يكونوا معطولين باعيا منهم فقلنا انهم بالبحث والتفتيش فاذا اخبر جماعة عدد التواتر حصل العلم باتفاقهم قطعا
 واما من بعدهم فمما تواتر واقع فيهم نوع من الانتشار فوق شبيهته في اتفاقهم واحتمل ان يكون هناك خبر لم يبلغ على قوله الناقلون
 لكن لما كان هذا الاحتمال بسبب عدم وقوع الانتشار كما مع كون الشك قليلين جاعل في العلم صارا بمنزلة الخبر لم يشعروا الذي فيه احتمال
 يبيده وصار بدون درجة من اجماع الصحابة ثم الاجماع الذي وقع بعد تقرير الخرافات السابقة حجية ظنية لاحتمال حيوة القول السابق
 بالدليل وكذا لاجماع المنقول احاد الاحتمال في شؤبه وكذا لاجماع الذي وقع عن سكوت ولا قرينة يدل قطعا على ان السكوت
 الرضى لاحتمال عدم الموافقة فصارت هذه الاحتمالات الثلاث حجية ظنية كخبر الواحد الصحيح والى هذا اشار بقوله واذا صار لاجماع
 مجتبه في اسلمة يعني لا يكون على حجية وسيل قاطع لعدم ثبوت الاتفاق فيه قطعا وهو الاجماع بعد استقرار الخلاف والاجماع الامام
 والاجماع السكوتي مع عدم دلالة الدليل على القاطع على كونه بالرضا فانهم والكل من الاجامات مقدم على الراي والقياس
 عند الاشراف اهل الاصول لانه اما بمنزلة الخبر المتواتر والمشهور او الاحاد والكل مقدم على الراي مستحكمة قال جميع منا لا
 اجماع في العقديات لان العقل هناك كافي في افادة العلم فلا حاجة الى الاجماع وبذلك لا يدل على عدم الحجية بل غاية الزم
 عدم الحاجة الى الاحتجاج لكفاية العقل وقال جم مناهج تجري فيه الاجماع اليه كالشرعيات وهو الحق عموم اوله الحجية
 الا يتوقف عليه اي الاعتقالات التي يتوقف عليها لاجماع والالزام الدور وفي الامور الدينية كتبيرة الجيوش
 لعبد الجبار المستقر في فيه قولان احدهما عدم جريان الاجماع فيه وهو قول البعض زعماءهم انه لا يزيد على قول رسول الله
 صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وليس قوله حجته في الامور الدينية لما قال انتم علم بامور دنياكم وثانيها مختار الجاهل لاجماع
 فيما حجة اليه الى بقاء المصالح التي اجمعت لاجلها وهو الحق عموم الادلة وليس هو الا كالوحي في الحجية والوحي حجته في الكل الاثر
 انه صلوات الله وسلامه عليه وآله وصحبه ابراهيم قال حين خلع الخراب على الثمار وشاور سعد بن سعد بن سعد بن سعد
 عسبادة فقالا ان كان من العرف ما مضمون لو كان من العرف ما لا تعطى الا اسيف فلم يصح لكذا في الاستيعاب
 واما في المسئلة فتبطلت كاشراط الساعة وامور الاخرى فلا اجماع عند الخفية يعني لاحاجة الى الاحتجاج به لانه ليس حجته فيها
 كيف لا والدلائل عامة لان الغيب لا يدخل فيه الاجتهاد والراي او لا يكفي فيه الشك من دليل قطعي يدل عليه وج
 لاحاجة الى الاجماع في الاحتجاج والحق انه يصح الاحتجاج فيها ايضا لقصد الدلائل لانه احتمل ان يجمعوا كل منفعة
 فاجمعوا على ما سمعوا ولم ينسلوا بوجود الاتفاق فيفيد هذا الاجماع لنا ولا يفيد ذلك القاطع لعدم بقاء تواتره فالحق
 افمن ان مستقبلا من الاخبار كالشرعيات في الثبوت بالاجماع هذا والله يقول الحق ويهدي السبيل الاصل الرابع
 القياس وهو لغة التقدير يعني في مسئلة الثوب بالزراع وقست النعل بالنعل وشاع بحيث يفهم من غير قرينة في التسوية

من التمييز والحيات معنوا وفيه اشارة الى انه في التسوية منتول الا انه مشترك بينهما وهو اصطلاح مساويات المسكوت
 للنصوص في هذه الحكم اى في نفس هذا الحكم لا في قدرها فانها قد يكون في التوسع اقوى وقد يكون اضعف وقد يكون مساويا
 والابدى في الاستدلال من كونها غير مفهومة لعل للامير والنفق من مفهومة الموافقة نعم منه الصعوبة الذين يرون كل مقبضة عينا
 لا مساواة في الواقع الا بشرط المجتهد فان يحسب بظهوره فهو واقعي وليس من مساواة واقعية قد يجبه بالاجتهاد وقد يستعمل
 والرجوع منه كالتمسك فلا يكون ما دى اليه النظر الاول باطلا من جسم بل ينتهي بهذه النظر فلما بحثت اجون الى ايدى قيد في نظر
 المجتهد كما في المختصر وغيره لانه وان كان المستبعد من المساواة المساواة الواقعية لكننا لما زعمنا المساواة في نظره فمما هذا
 القيد تحصيل المساواة الواقعية التي لم يزل المجتهد الا انه لا اعتداد به ولم يتقاسم الغرض بالبحث عنه فاقدم بحال في الحقيقة
 فان المساواة الواقعية قد بينا لها المجتهد فيمنيب قد لا يبال في تحصيل القياس القياس السامد الى ليس متساوية للواقع لان المتساوية
 بالمساواة الواقعية ولو علم الحد القياس الفاسد يزيد قيد في نظره اى المجتهد وقيل مساوات المسكوت للنصوص في
 العلة في نظره لكن يخرج مساواة لا يراها المجتهد الا ان يقال لا بأس بل عدم تعلق الغرض به فقد برز كثيرا ما يطابق الناس في
 فعل المجتهد في معرفة تلك المساواة فقيل القياس تقدير للفرع بالاصل في الحكم والعلة وقيل تشبيه الفرع بالاصل في حكمه
 والظاهر المراد تقدير المجتهد وتشبيهه ويمكن حمله على تقديره تعالى وتشبيهه وقيل بل المجتهد في استخراج الحق وهذا افضل المجتهد
 قطعاً وهذا استقوص ببدل المجتهد في استخراج الحق من الكتاب السنة وقيل حمل كل الشئ على غيره باجرا وحكمة على العلة مشتركة
 لاني ما شتم المعتزلي وقيل حمل المعلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما باجرا جامع وهو للقاضي ابي بكر السباغ فلا
 وقيل لانه مثل حكم احد المذكورين بمثل فعله في الآخر وهو الشيخ الامام سلم الهندي الى المتصور المتريدي قدس سره والمراد
 بالعلة في الآخر حصة الوصف الموجودة فيه وبمثل الحصة الاخرى منه الموجودة في صاحبه وانما حكم بالمشايقة بهذا الاعتبار والابانة
 به تحمل الوجدين وقيل تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة لا يدرك بحجج واللغة وهو لصدور الشرية وقيل اثبات الحكم
 الاصل للفرع مع تشريك الى غير ذلك كما قد يقال تشوية الفرع بالاصل في العلة والحكم وهو اى الطلاق التيسير اى اى الفصل
 مساحته لان القياس حجة اليه مبنية من قبل الشارع لمعرفة احكامه وليس هو فعلا لاحد لكن لما كان معرفة لتفصيل المجتهد بها
 يطلق عليه جواز اتم في بعض التعريفات ابحاث وجوابات بطلب من المطولات واورد على عكس التعريف قياس الدلالة
 وهو ما يذكر فيه لزوم العلة ووزنها لانه ليس مساواة في العلة وقياس العكس وهو ما ثبت فيه نقض الحكم بقبض العلة
 كقولنا لما وجب الصوم في الاعتكاف بالندز وجب بدونه كما انصت له لما لم يجب معاً بالندز لم يجب بدونه وهذا الجواب الاول اعلمها
 من كونها من الحدود ولا تسميها قياسا لا محازا وثانيا من الاول المساواة المذكورة في التعريف اتم مما كان من سجايا
 والمساواة الضمنية حاصلة مثلاً اذا قيل في اسروني يجب الرد فانما يجب الفضان لما كانا كالمصوب فوجب الرد المشترك
 فيها وان لم يكن علة لكنه يقتضيه فثبت بطلان المال وان شئت قلت التعدي وهو العلة بحقيقة وما في تحصيل القياس
 غير المندكوب بل هو ما يذكر فيه العلة المشتملة لانه المساواة في احكامه حقيقة فاقول فيه ان التجوز في الحد لا يستلزم التجوز في الحد
 واذا اريد بالمساواة ما يعلم الضمنية بالتجوز فالقياس يكون هو حقيقة وهو لا ان صاحب التحرير لم يقبل الجواب بالتجوز

بل نقل الجواب بأنه مردود الى قياس العلة تضمنه عليه الحكم فتعقب عليه بان القياس ح غير المذكور واما الجواب بتجمل
 التجوز فهو وان كان لا يرد عليه هذا الا انه يحصر قياس الدلالة قياسين ولم يقل به احد قائل وعن الثاني بأنه كما اريد المساواة
 الا انهم من اضمينته كذا ايراد مساواتهم من ان يكون تحقيقا او تقدير او قياس العكس راجع الى الاستدلال بالملازمة والقياس
 لا ثباتها ففى المثال المذكور لو لم يجب الصوم شرطيا في الاعتكاف لم يجب بالنذر كالصلوة فانها لم يجب شرطيا
 فيها لم يجب بالنذر مع انه يجب بالنذر فيجب شرطيا فيه فالمساوات ههنا تقديرية على تقدير عدم وجوب شرطيا فيه ومثل
 المفهوم بالاشارة الى ان قيل كما يقول الشافعية ثبت الاعتراض عليها اذ اوجب نفسها من غير ان الولي فلا يصح النكاح
 منها كالرجل الماشي بالاعتراض عليه اذ تزوج بنفسه صح نكاحه فحاصله لصح النكاح منها صارت كالرجل فلا يثبت الاعتراض
 عليها وقد ثبت وانما اختار هذا المثال اشارة الى ان الجواب بان المقصود قياس صوم الاعتكاف الغير المنذور عليه مستدورا
 بتفصيل المناط والمناط خصوص النذر لانه لو كان له دخل لوجب الصلوة بالنذر ايضا فذكر الصلوة لا الغاء الخصوصية غير واثم لعدم
 جوازها في هذا المثال وكذا الجواب بان الحكم المقصود ههنا كسوية حال النذر وعدمه في صوم الاعتكاف كالصلوة فافهمتم ان كانت
 الرتبة اذ لا الاصل المحل المشبه به وهو المتعارفين الفقهاء كما تحمّل شربة في قياس النبيذ عليه بما مع الشدة المطربة وقيل الاصل
 وليد وبيل المشبه به ففى المثال المذكور قوله تعالى انما الخمر والميسر والاذناب والازلام رجس من عند الشيطان فاجتنبوه وقيل
 حكمه فهو حرمته الخمر وكل وبه والثاني حكمه كالحرمة في المثال المذكور والثالث الفرع المحل المشبه به كالنبيذ وذلك باعتبار الحكم
 فان حكمه فرع حكمه والركن الوصف الجامع كالشدة المطربة وهو اصل حكم الفرع فانه يثبت به في نظم الجهره وفرع حكم
 الاصل فالمباودة لا يكون منه عاكما اذا كانت منصومة والتحقيق ان القياس حجية كسائر ابحاث فركهنا المقدمات ان اولها
 لما يتبين ان به اركان ثانيا فانما اركان الاركان وهى الامور الاربعة كما فى قولك النبيذ مسكر كالخمر والخنزير حرام للاسكار
 فالنبيذ حرام لما قول اكثر الحنفية ان ركنها هو العلة المشتركة فارادوا به ما يتحقق المساوات في الخارج باقتضى الانسار ركن
 وحدان ومن الاصل والفرع فتدبر وحكمه اى حكم القياس ثبوت حكم الاصل في الفرع والظن به بعد النظر لا يقطع به وان
 قطع بمقدّماته وموادده وهذا بخلاف سائر ابحاث فانها يحصل القطع بعد القطع بمقدّماتها وذلك لان طريق الاصل فيه
 طائفي فلا يحصل به القطع فانه لا يرفع احتمال كون الاصل شرطيا في حكمه وتأثير علة الفرع مانعا عن الحكم فلا يصل الى الحكم
 وله ان كان يرد عليه ان القياس انما يتبع بلا حجة ان كلما يوجد العلة يوجد المعلول وهذه مقدمة قطعية لوجب القطع ان كانت
 العلية قطعية واذ اوجز كون الاصل شرطيا والفرع مانعا فقد منع عليه العلة وكان الكلام عند قطعية المقدمات قابل
 ولو قطع يكون علة تامة وبغى الاستنتاج على تلك المقدمة رجح الى القياس المنطقي ولم يبق قياسا فكريا ففكره هذا ليس
 فان رجعه الى القياس المنطقي اى شناعة في بل هو لاحق بالتصديق فان حاصله يرجع الى ان النبيذ يوجد فيه الشدة المطربة
 اللتي هى علة الحرمة وكل ما يوجد فيه علة الحرمة فهو حرام فطريق الاصل فيه شكل اول قطعي الاستنتاج وانما يحكى ان
 من المادة من منطوقية العلة فاذا قطع بالعلية وجب القطع بالبهة واعتبر بدلالة النص فانما انما يوجد بوجوب القطع لكون
 العلة ههنا مقطوعة فان حصل القطع بالعلة اجتهد الا من اللثة يحصل القطع ايضا فالاولى ان يبنى الحكم على الاستدلال

فإنما قسنا القياسات المخرجة بالاجتهاد وجبنا عليها منقوضة فلذا حكم بأنه لا يفيد القطع فمثل ثم التحقيق أن الموجود في الفرع
عين له الأصل التي لا أصل وتبين الحكم الموجود في الأصل لا نهما محمولان على الأصل وجوباً في المحمول لا بشرط شيء فحكم بالأصل
وعلمته لا بشرط شيء وهو بعيد عن موجود في الفرع ولأن الأصل على الأصل والمصلحة والمفسدة إنما هو الطبيعة المطلقة لا المحل ومجديات وأصله
أي الأصل المشتغل على الأصل أو المفسدة لكن شارب المقتصر ذهب إلى التثنية أي إلى أن التحقيق في الفرع مثل حكم الأصل
وعلمته كما يشير إليه تعريف الإمام علم الهدى قدس سره مطلقاً بأن المعنى المستثنى لا يقوم بمحلين فلا يقوم بإتمام بالأصل بالفرع
بل مثله وذلك إنما قال به نظر إلى المصلحة والمفسدة الموجودة في الأصل من العلة والحكم لا يوجد في الفرع إنما هو نظر إلى
نقضي وجود الطبيعة المطلقة كما هو رأي ابن الحاجب فليس هناك لا بشرط شيء يوجد في الأصل أو الفرع فتأمل وهذا في
خفا فان الطبيعة وإن لم يكن موجودة في الخارج لكن يجب قبحاً على الموجودات غير متكررة ومن البين أنها صادقة على الأصل
والفرع وهذا هو المعنى بالاشتراك العلة وهو متحقق وليس المراد من الاشتراك في العلة تحققها فيهما بنفسها فان العلة بما يكون
معنى التزاعياً لا يمكن أن يوجد في الخارج وقد جاز المصلحة العديسيات فافهم فصل في شرائط القياسات في الحكم بالأصل
أن يكون معقول المعنى أي ما يدرك علمته لا كأعداد الكركات ومقادير الزكوة ومنه عند الحنفية المحدود وقد صدق منه صحة الصوم
مع الأكل ناسياً الثابت بقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أتم صومكم فإن أكل الطعام وسقاكم ولا قضاء عليكم رواه
الدارقطني وحل الذي يترجم مع ترك التسمية لك أي ناسياً والثابت بقوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام فإن
يسمى حين يذبح فليسم وليذكر الله ثم ليأكل رواه الدارقطني والبيهقي كذا في التفسير لأن وجود الشيء بدون ركن أو شرط
غير معقول وبالأكل ناسياً فيلزم ركن الصوم لأنه الامساك وقد فات وفي ترك التسمية ناسياً فان شرط الحمل لأن التسمية
شرط بالنفس وفي قوله وقد صدق منه إشارة إلى إضعاف فيه فانه لقائل بأن يقول لا نعم إن ركن الصوم الامساك عن الأكل
مطلقات بل الامساك عن الأكل مع التذكر وكذا ليس شرط الحمل التسمية مطلقاً بل حال التذكر بل التحقيق أن الصورتين
مما يفيد فيهما الشرط الذي يليه ومنها أن لا يكون محققاً به أي بالنصوص بدليل دل عليه فانه إذا كان مختصاً بطل الإلحاق
به قطعاً كالأطعام إلا أن في كفايته لا يله عن أبي هريرة قال جاور رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال فقلت
يا رسول الله قال وما لك قال وقعت على أبي في رمضان فقال بل تجدهم يفتقون رقبته قال لا قال فهل تستطيع أن تصوم
شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجدهم ينطحون سينكينا قال لا ثم جلس فأتى النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم
بقرق فيه تمر فقال تصدق بهذا فقال صلى الله عليه وآله لا يفتقونها بل بيت أحوج إليه منا فضحك النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه
وسلم حتى بدت أسنانه ثم قال أذهب فاعلم بذلك رواه سلم فونه أي الطعام أهله يعلم ككفارتها على قول الجمهور لا من قبيل أحد
الركعات فانه معقول العلة لا تخاف في التمر حيث أورد وغيره غير معقول للعلة لأنه كاهل الفقر أو فسد خلته كسد خلته الفقير الآخر وهو
لكن يعقوب بن حكيم الزهرج على تقدير جواز أطعام الأبل فأنما ثبت رخصة خاصة به محققة بقصته فانه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله
وأصحابه وسلم فعنى الله عنه ولذا قال الإمام جعفر بن محمد الصادق كرم الله وجهه لا يحقر حسنة ولو صغيرة فانه حسنة أن يكون في
منه فيه فلا يقيم بالتغليل ولا يجردان يقال ليس شرع الكفارة لسخطه فقير كان بل هو لستر ذنب بطاعة ولا طاعة في أكل نفسه

فالمعام نفسه والهد في الكفارة غير معقول العلة فثبت ما في التحريم ولا ينافيه تمثيل الجمهور الاختصاص به فان خبرنا
واحد يقع مشا القواعد كثيرة فانقسم ومنه شهادة خرمية اين ثابت فانه مثل شهادة الاشقين لبعض لاذ القرب بين الصحابة بندي
الشهادتين وهو صحابي جليل القدر استشهد بصفيين مع امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بعد شهادة عمار ولما استشهد عمار قال
سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يقول قيتك الفدية الباغية فاخذ سيفه فقاتل حتى قتل كذا في الاستيعاب
وقصته على ما في كتب الاصول انه اشترى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ناقة من اسابي واوفاه ثمنا ثم
جدا الاخرى استيفاره وجعل يقول لم شهيد فقال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام من شهد لي فقال خرمية بين ثابت انا شهيد
لك يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انك فيت الاعرابي من الناقة فقال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام كيف نشهد
ولم تحضر في فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انا تصدقك فيما تأتيني به من خير السمار افلا تصدقك فيما تجز به
من ادا من الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من شهد له خرمية فهو حبه ثبت كرامة له مخففة
الاختصاص فيهم حل الشهادة له صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن اخباره ولم يفهم هذا غيره فلا يقاس عليه مثله او قوة كالحلفاء
الراشد بن رضوان الله عليهم هذا هو الذي راسه الامام فخر الاسلام بقوله لكنه ثبت كرامة له فلم يصح البطالة ولم يرد ان الكرامة
لا يتناول الغير حتى يرد عليه انه خلاف الواقع فانه قد يشترك انسان في كرامته واحدة ثم قد يناقش فيه بان الاختصاص لم يثبت بعد
من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من شهد له وانا يلزم لو كان هناك غنوم اللقب والتعليل يفهم حل الشهادة لا يدل على
الاختصاص بل يجوز فهمه من غيره من كل مسلم والحق ان هذا جدل واسياف يدل على الاختصاص وحل الشهادة في الامور والذباوة
بغيره لا يتوقف الايمان عليه بل الشاهد ان كان عند جميع الشهادة بالمعاشرة فافهم واشهور انه اخرج من قاعدة فهو بمنزلة يستثنى منها فلا يجوز
الحاق الغير به واعتراض عليه بان التعليل المخصص جائز فلما جاز تخصيصه بجوز تخصيص من في طبقته او اعلى منه بالتعليل ان الحق هذا ليس
تخصيصا لعدم التسامح بل لثبات قاعدة عامة ولا يجوز لتعليل النسخ ولو سلم انه تخصيص في تخصيصه فيما سوى هذا المخصص صحيح
من لدن الصحابة الى هذا الان فافهم وانتم تعلم ان الاكتفاء بمقول في الشهادة لكمال التبرين والحنف وكذا الماخراج عن قاعدة عامة
من شرائط العدد مطلقا في الشهادات للاختصاص بالفهم بالامور على ما هي عليه كاعتقل بشهادة القابلة وفما للخرج فانه لا يشهد
الرجال الولادة وخير القابلة من النساء فلما يشهد فليس قبول شهادته مما لا يعقل كما في شرح المختصر فتربر ومنه ترخص المسافر
فان العلة للرخصة اشتقة لم يعتبر في غيره وان كان فوقه في المشقة كالاعمال الشاقة فاذا لم يعتبر في غيره كان الحكم مختصا به ومنه
عند الشافعية السجح بل فقط اربعة مخصص به عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بقوله تعالى انا احللكم لازلوا جانا للماقي انيت اجوزين
وما ملكتم بيمينكم مما افاد الله عليكم وبنات عكم وبنات عمالك وبنات خالك وبنات خالائك التي باجرن معك وامرورة مومنة
ان وهبت نفسها للنبي و اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين وذلك لان اللفظ تابع للمعنى لا لزوم له وقيل
جعل الله عليه وآله واصحابه وسلم بالنسبة فان حنا ما التملك بلا عوض فهو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام يتيم بالملك من غير عوض
فيخص كلك باللفظ فالاختصاص بالمعنى بالدلالة المطابقة وباللفظ بالاشارة لكونه من لوازمه فلا بد ما في التحريم انه باي عن الاختصاص
باللفظ والتعليل منفي للخرج بلزوم المهر بقوله تعالى لهذا يكون عليك حرج بل لتعليل يقتضي اختصاص المعنى كذا في الحاشية وعندنا يرجح

المختص الى النفي المرفعة وهو الحق لا لا تجري التجربة فانه تصرف نفسي مشترك في كل من هو اهل معاودة فاما معنى سيس بازم لاي
 له فاما اداة فلا يلزم من قياسه معنى احتساب الفقه ويمكن حمل عبارة التصرف عليه ايضا فاما في من شرطه بالاصل ان
 لا يكون منسوخا لان الحكم المتعدي لا يمكنه ان لا يتناول الحكم فلا يبق الاستمرار المدة الحكم وقد قسمه في باب النسخ
 ومنها ان يكون حكم الاصل حكما شرعيا لان المطلوب في القياس اشياء حكم الشرع بذرة المجوز انما تدل على ان القياس المبحث
 بهما هو الذي في الشرعيات ولا يلزم منه اشتراط كون الاصل حكما شرعيا الا اذا ادعى ان المطلوب في جميع المقاييس هو الحكم
 وبذره الدعوى كما ترى غير مبنيه ببيان اصله ومن هنا قالوا النفي الاصل في القياس على النفي الشارح لان النفي الاصل ليس حكما
 شرعيا فمن ان امتناع القياس على النفي الاصل غير متوقف على هذا بل فيه مانع آخر وهو عدم اتحاد المناط وقيل لا يجري القياس
 في العقلية اصل عدم امکان اتحاد المناط بين الاصل والفرع فلما ثبت حرارة حلكو كالعنب قياسا على اصل شيا يربح النار
 لا يثبت عليه الحماوة الا باستقراء بان يستقر كل ما فيه حلاوة فوجد فيه الحرارة فعلم ان المتقضي هو الحرارة فثبت الحرارة فيه اي في
 الحلو القيس وهو العنب به اي بالاستقراء لا بالقياس فلا اصل ولا فرع هناك اقول لا اسلم ان عليه العلة لا يثبت الا
 بالاستقراء بل العقل قد يستد باثبات المناط في الاصل فقط بالسير وغيره من المسالك كما عليه العقلاء ومن الحكم والكمالات
 في التفسير لو ثبت بدليل آخر من ذلك الدليل كفي في اثبات المطلوب لان مدلول ذلك الدليل هو دلالة الحماوة للحرارة فوجدت
 حمل مخصوص هو الاصل فهو كفي في اثبات الحرارة في الفرع وضاع الاصل او مدلوله حليتوا في المحل المختص من فرع لا يخرج
 فانه لا يوجب تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وبذلك خلاص العمل الشرعية لان المختص هو جيب عليه بما بالنسبة الى حمل مخصوص
 به مجرد عن الخصوص يتعدى الى غيره وانت تعلم ان الفرق تحكم بل يجوز ان يكون حكم الاصل عام في امتليات وشبهات عليه بل هو
 فيهم شمول العلة كما في اشروعات بعينه فانهم ومنها ان لا يكون ليدل على ان الاصل شامل للحكم الفرع والا اي وان كان شاملا لكون اثباته
 دون دليل الاصل تحكما وتطويلا من غير طائل مثلا اذا قاس الجص على الذريرة بما في الكيل في حكم الذريرة ثم ثبت بوجوه الذريرة كذا
 ليعمل الدسيم المدرجين والاشباع بالنسامين فيجوز ان يثبت رابو الجص بالحد يثبت ويكون القياس هو ان غير طائل ومن هنا
 علم ان دليل اعله اذا كان انصافا وجب ان لا يقتضوا الفرع لفظا بحيث يخرج حكمه من الاصل بالقياس فيكون تطويلا من غير طائل فانهم
 ومنها ان لا يكون حكم الاصل فرع الاصل اخر خلافه للثبوت بالوجه الى حيد الله البصري من المعتزلة الفرع انما يوسع احتملا من العلة لا
 قياس الوضوء على التيمم وجوب النية لانه لما رة مشايخ قياس التيمم على الصلوة لانه عبارة مشايخ افتتحت العلة واما القياس
 اصل هو فرع الاصل اخر بناء على اتفاقنا اي اتفاق العلة في الاسلام قياس النخل على الزيت بما مع الوزن وقياس الزيت على
 الملح بذلك الجامع فاتفق على جوازه لكن فيه تطويل المسافة فينبغي ان يقاس على اصل الاصل اولنا لا مساواة في العلة من الفرع
 واصله لانه ثبت الحكم في الاصل الذي هو فرع علة اخرى غير العلة التي يقاس بها ولا قياس بدون المساواة الحماطة والبصري
 لا يجب المساواة في الدليل بين الاصل والفرع فان الحكم في الاصل يثبت بنفس او اجماع وفي الفرع بالقياس فكذلك لا يجب المساواة
 في العلة فيجوز ان يثبت الحكم في الاصل علة وفي الفرع باخرى ولا يخفى منه فان بين صورتين بوجاهة فان القياس في المساواة
 في الحكم بالتساوي في العلة وقد افادت واما الدليل فهو اداة والى الحكم فيجب تشبها لاثنتين مختلفتين في الاصل بالقياس

بنقله لتبين ان الحكم في الاسلام الفرع بنفس الاصل او اجماعه وانما القياس يظهر تغضنه حكم النص وانما بابه فيه فثبت المساواة
 في الدليل ايضا فانهم بهذا الاختلاف اذا كان الاصل فرع اسلمه المستدل دون المعترض واما العكس فهو ما اذا اسلمه المعترض
 دون المستدل فخاصة اتفاقا فاقول الشافعي قتل المسلم بالذبح تكنت فيه شبهة بدم المساواة فان اسلم مصوم الدم وكفر الزينة
 مبيع الا انه سقط بعارض العبد فلما لم يقبض كالمقتل فانه لا يقتل بلا شبهة من جهة الالة لعدم التعارض في القتل المقتل
 لا يراى الشافعي وذلك اي فساد لاخره بطلب لان القياس باعتراف بطلان مقتضى مقتضى حكم الاصل ولو اراد المستدل
 الالتزام بهذا القياس لم يتم ولنه لان المسلم انما هو الحكم لا العلة فللمعترض ان يمنع العلة فلا يجزى الزام ويبدل على انتهاضة الزا بعد
 اثباته العلة بطرقها والجواز اعترافه بالخطا في الاصل فثبت او في احد ما هي الاصل او العلة لا على التعيين فلا يلزم منه الالتزام بثبوت الفرع
 وبذلك التزم لدل على عدم الانتهاض مطابقا ولو اثبتت العلة بغيرها القول لا يتم هذا المكين القياس اي الدليل الجدل في الحكم المسلما بتعيين
 الالتزام اصلا اذ يمكن للمعترض اعتراضا بالخطا في تعيين احد اي اسلمات ولم عين القضايا المسلمة من مقاطع البحث بمخبرها وكل
 باطل على ما تقرر في محله وهو كتاب الجدل من المنطق والحق ان اسلم كالمفروض في حكم الضروري لا يصح انكاره
 فانكاره اشهد من الالتزام فصح الالتزام بالقياس على فرع اسلمه فخصم لكن بيدا ثبات العلة بالدليل استلزم منها اي شرط الاصل
 لكن لوجه القياس في نفسه بل الانتهاض على المناظر ولذا لم يذكره الخفائية في كتبه من ان لا يكون الاصل في قياسه مركبا وهو القناعة بالثبوت
 اي موافقة الخصم فقط من غير اثباته بمض او اجماع بان يقول كل قياس في اثبات الاصل ومن ثم يسمى مركبا وقيل انما يسمى مركبا
 للاختلاف في ترتيب الحكم على العلة في الاصل فيكون الخصم الموافق في الاصل مانعا عليه الاخرى مانعا عليه الوصف الذي ادها وان
 سلم الوجوده في الاصل او وجوده في الاصل ويحتمل ان يقع حالا من فاعل المواضع المقدرا او من فاعل يقول الاول وهو الذي يفتح
 العلة مركبا للاصل كالشافعية يقولون ان يقول الذي قتلته الحر عبد فلا يقتل به الحر الذي قتلته كالمكاتب الذي قتلته الحر وترك ذنبا
 والورثة لا يقتل الحرنة اتفاقا فيقول الحنفى لا نسلم ان العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب الرق بل جهالة استحق الواسل
 للخصم من اسيد والورثة لا اختلاف اصحابه بين عبودية وحرية فان كان عبد فالولي اسيد وان كان حرا فالاولاد والورثة فقال
 زيد بن ثابت عبد هو وقال ابن مسعود حسان ترك ما يفي بكتابه في التفسير وروى الهيثمي عن الشعبي كان يذيق المكاتبة عبد مابقي
 عليه درهم لا يرث ولا يورث وكان على زريقول اذ ماتت المكاتب ترك ما اقسامه له على ماوى وعلى مابقي فما اصاب ماوى فللمورثة
 وما اصاب مابقي فلموالية وكان عبد لم يقول يودي الى موالية مابقي من مكاتبه ولورثة مابقي فان صححت علقى هذا بطل الى اقل عند
 وجوده في الفرع والا يصح علقى فصح حكم الاصل بظهور فساد ما كنت بنيت عليه ولا يتاقي مثل هذا الجواب الا من الجهد فانه يقدر على
 منع حكم الاصل فاستبان عدم كفاية الموافقة في الاصل للمستدل اثباتها اتاما للمناظرة في الصحيح من المذهب خلافا لبعض الثنا
 هو الذي منع فيه وجود الوصف الذي علق به مركب الوصف كما في مسألة تعليق الخطا بالخطا انه تعليق فلا يصح كترتيب التي اترجها
 معلق فانه لا يصح دليها فيقول الحنفى لا تعليق في الاصل بل التمييز فلم يوجد الوصف الذي علقه فان صح هذا بطل الى الحق اي الحق عدم
 التعلق به والا اي وان لم يصح فلا نسلم الاصل من عدم تحريمه بغير التي اترجها معلق بل مطلق عند وجود الخطا اقول في هذا اي في
 مركبه الوصف منع العلية ففي المثال المذكور منع عليه لتعليق لانه صحيح فلا معنى لشيء من مقتدر وجوده فانه تسليم اعتبارا ولا يجب ان

فانما

المستدل

فما فی ترجیح المختصر ان الشانی اتفقا فیہ علی الوصف الذی یستدل بحمل آخر اذا لا یصح الاتفاق فیہ الا ان الشانی یختصم فی الاول ای
 مرکب الاصل یدبر الحکم علی حلتہ ای علی العلة اللتی یدبرها الختم بنفسه وینفی علیہ علة استدلال بہا و فی الشانی یدبر علی عدم حکم
 ویقول علیک لو وجد فی الاصل منع حکم یقتضی نقیضہ فالمراد من الاتفاق اجتماعہما علی علیہ الوصف طلقا لا حاصل کما عندہ سید
 او قیضہ کما عند الختم فصح منع حکم الاصل عند وجوده والمراد من تسلیم ما صحہ ایجابہا للحکم المتفق علیہ ای المراد بتسلیم العلة تسلیم
 صحۃ ایجابہا للحکم المتفق علیہ حیث قال شارح المختصر فاذا سلم العلة ای سلم صحۃ ایجابہا للحکم المتفق علیہ فلمستدل ان مثبت وجودہ
 بدلیل ما تنقض علیہ لانه منقوض صحۃ الموجب لان کلامہ علی تقدیر تسلیم ایجاب وقد ثبت وجودہ بالدلیل فکلام القول بموجبہ محال
 لان المناظر کما المناظر حکما انہ یقول بما ادی ہذا الدلیل کما المناظر یکذا فینبغی ان یفہم ہذا المقام لکن یجب ان یسلّم ان فرض تسلیم
 صحۃ ایجاب الوصف الذی ادعاه الحکم المتفق علیہ من قبیل المحال کیت لا لا الختم لقیول لعلیہ و ایجابہ بقبض ذلک الحکم فہذا لکن
 تسلیم ایجاب عینہ و ہل ہذا الاتہافت فینبغی ان یقول فاذا بین بالدلیل علیہ ما ادعی و اتبعت وجودہ بدلیلہ منقوض لان ما ثبت
 بالدلیل یجب الاحتراف بہ ولا مردلہ فاقدم لقی ان الارادة المذكورہ وان دل علیہ کلام الادی ومن تبعہ لکن لیس بلازم فی الشہور
 بل ہذا کلمہ تخلّف والحق ان فی الشانی منع وجود الوصف الذی ادعی استدلال علیہ فی الاصل وبعد تسلیم وجودہ منقوض علیہ و یمنع حکم الاصل
 و علی ہذا الاحتیاج الی تلك التکلیفات الباردة ولعلہ بالمشہور اراد ہذا و ادعا علم بحقیقۃ الحال ولو کان حکم الاصل مختلفا بینہما فحاول اثباتہ
 بنقض احد ترتیب القیاس او لا تم اثبات حلتہ بطرقہا ثانیاً فیقول لا یقبل ہذا الخوف فی المناظرۃ بل لا بد من الاجماع علی الاصل اما مطلقا
 او بظنیہا و ذلک لضعف نشر الجہد اذ لا بد لاثبات الاصل لکونہ حکما شرعیا مثل ما لا بد لاجل اثبات المطلوب فیطوّل المناظرۃ و یکثر الجہد
 والاصح القبول ای قبول ہذا الخوف من الاثبات لایہ لو لم یقبل فی المناظرۃ مقدمہ یقبل المنع و حاول استدلال اثباتہا بدلیل
 لان المانع و ہو تسلسل البحث و کثر الجہد عام فی صورتین فانه لا بد لاثبات ہذا المقدمۃ لا بد منہ لاصل المطلوب فیلزم
 التطویل فی المناظرۃ والفرق بانہ ای الاصل حکم شرعی مثل المطلوب الاول یستدعی ما یستدعی فیلزم تسلسل البحث بخلاف
 المقدمات الاخر فانہا لا یستدعی ما یستدعیہ المطلوب الاول فضعیف لانه قد یکون مقدمۃ الدلیل حکما شرعیا و ایضا لا دخل لکونہ حکما
 شرعیا فان تسلسل البحث کما یلزم فی الحکم الشرعی کذا فی غیرہ اقوال الاولی ان یقال لو اثبت الاصل او لا ثم قاس قبل اتفاقا فکذا الخس
 و ہوان یقیس او لا ثم مثبت و الاصل کما ہو فیما یخبر فیہ لان المسافۃ واحدة صاعدا کما فیما یختر فیہ و نازلا کما اذا اثبت الاصل او لا و لتین
 نظر فی لیس من باب المناظرین لعلہ و لما فی شرح المختصر ان ہذا امر مطلق فاما مشاحۃ فیہ فاقدم لیس منہا ای من شروط الاصل
 قطعیۃ علی المذہب المتخارج بل یمکن الظن فی العمیات کما فکذا فی الاصل خلافا للبعض عنہم بان الاصل لو کان مظنوا فیضیضا
 بکثرة المقدمات المثنونۃ حتی یفصل فی الفرع و اشار المصنف الی دفعہ یقولہ و کون الظن یضعف بکثرة المقدمات اللتی یتوقف علیہ القیاس
 لا یستلزم الاحتمال ان الکلیۃ حتی لا یبقی فی الفرع اصلا اقول بل لا یجوز الاضمحال فان الملازم واجب الثبوت عند ثبوت الملازم و لیس المطلوب
 لازم الظن بالمقدمات فلا ینفک عنہ فقد برر و لاندہم المحصر بعد و ای لیس من شروط الاصل عدم کونہ حکما متعلقا بعدد محصور علی المذہب المتخار
 کقولہ صلوات اللہ علیہ آد و صحابہ وسلم من یفتن فی الحلال و الحرم و یثبیل صاحب المداۃ الی الاشتراط و وجہہ ان احدی الحکم بالقیاس
 غیر المنصوص سئل المصنف عن المذکور و التعلیل بوجہ تسلیم بطان ما علق بلان استدلال المصنف علی ما اختارہ بوجہ لولم ینفع ہذا الوجه فیہ و قال

بما

لأن لمقيس المقيد عليه حكما فالعدد كما محفوظ فلا ابطال فيه فافهم ولعلك تقول ان لمسكوت غير المذكور الثبوت واذا اخذ من المذكور وقع
 سادسا فقد لجل العدد قطعا وكونه هو المقيس عليه حكما انه يوجب ثبوت حكمه اياه لا يلزم من ذلك ان يبقى خمسة خمسة بعد زيادته وثبوت
 يقول به عاقل فالاولى ان يبنى على مفهوم العدد فمن قال ذكر العدد للنفي عما فوقه منع ومن لا فلا يل يقول ان العدد
 قد يكون لتعين المقيس عليه حتى يلحق بحكم كل واحد منهما ما يناسبه فافهم ومنها اى من اشترط للفرض كفايا في الحكم
 ان ينسأوى علمته علة الاصل ان يكون الحكم هو علة الاصل من عين من علة فيما يقصد فيه المساواة كالتميز للفرق
 يتساويان في الشدة المطرية وهو بعينها مشتركة بينهما ولو اختلفا قوة وضعف اذ لم يقصد المساواة في القدر او حبس
 من الحكم كالاطراف الفرع للنفس في حق القصاص بالجناية المشتركة بينهما والجناية جنس ولك يجب المساواة
 في الحكم من عين كالقتل بالنقل قياس عليه اى على القتل بالجمد وفي القياس يجامع القتل الجمادى وان عنبهما فحين الحكم يبعد
 الى الفرع وهو قصاص النفس وكالولاية على الصغيرة في النكاح اقياس على ولاية المال يجامع الصغيرة فتعد نفق النفس للولاية
 في الفرع وهو جنس تحت ولاية المال وولاية النفس اقول معنى كون العلة جنسا انها العنومها يقتضيه حكما اعم مما في الفرع
 والاصل فاذا اتنوعت بتنوع المحل اقتضت في كل محل نوعا من الحكم مناسبا اياه كالجناية فانها بعنومها يقتضيه
 المساواة وهي في النفس قتل وفي الطرف قطع فقد تنوعت في كل منها واقضت نوعا مناسبا من الحكم وفي العينية لما
 يقتضيه حكما لا اختلاف فيه الا بالعدد وبهتبار المحل فقط لا غير فلا يمكن تنوعها ولا تنوع الحكم فاندفع ما في التحسين ان العلة
 في القياس لا يكون الا عين باعلل به حكم الاصل فلا يكون المساواة الا في عين الحكم ولو كان ما في الفرع جنسا لما
 علل به الاصل لكان جزا الحكم فلا يكون الحكم موجودا في الفرع وجه الاندفاع ظاهر ولك الكلام في الحكم سواء لا وجوبا
 فالسؤال ان الموجود في الفرع عين حكم الاصل ولو كان جنسا كان جزا الحكم والجواب معنى كون الحكم جنسا انه امر عام
 يتنوع حسب كثر المحل فافهم ومنها اى من اشترط الفرع ان لا يتغير فيه حكم الاصل كالشافعي اى كقياس الشافعي نظما
 الذي كالمسلم اى كجمهوره فيوجب الحرمة مع انها في الاصل تنهاية بالكفارة بالنفس وهي في الفرع موبد غير متناهية
 بالكفارة بخلاف الصبي فانه اهل لها لكنه عاجز كالفقير وتحقيقه ان الكفارة عبادة سائرة للذنوب والكافر ليس اهل لها الى ادائها
 لانه اما ان يردى حال الكفر وهو لا يمكن لان الكفر مانع عن اداء العبادات او بعده بان يسلّم فيؤدى وذا محتج لان الاسلام
 يهدم الذنوب السابقة فلا ستر فاذا لا يمكن اداء الكفارة فلو ثبت الطهارة منه لاثبت الحرمة المشبهة الى الاسلام
 لا الى الكفارة وقد كان في الاصل منتهية اليها وذا بخلاف الفقر الغاير عن الصيام والعبد العاجز فانها اهلان
 للكفارة كيف ولو صار الفقير غنيا والعبد معتقا موصى منها الكفارة المالية او زال عجزه عما عن الصوم صح التكفير
 بالصيام بغيره فاذا اندفع ما قيل انه متوقف على كون الكافر غير مكلف بالفروع والمذهب المنصور انه مكلف
 وحيث مثله كمثل الفقير العاجز عن الصيام بعينه فان كلاهما مما وجب الكفارة عليهما لكنهما غيرتا ودين على الاداء فانهم
 ثم بقي كلامه ان التحريم في المسلم غير متناهية ايضا انما الكفارة مخلص والمعدى في الذمى نفس الحرمة الموجودة
 في المسلم غاية ما في الباب ان المخلص فيه الاسلام لا غير والجواب انه روى في الحسن الاربعة عن ابن عباس ان رجلا ظاهرا

من امراته ثم وقع عليه قبل ان يكفر فتاى عليه السلام ما حكى على هذا قال رايت خلفا له فى صور القمقم قال فاعترها
 حتى تكفروا فيه فنعيس على الحسنة الى استكفيرة وقوله تعالى والذين يثابرون من نساءهم ثم يمجدون لما قالوا فتمتررت
 من قبل ان يتماشى بل على ان كل من يبيع نفسه فاشتره بربقة الى الاخر فافهم وقوله اى قبول الشائنة
 السلم الحال كالموجب فان عليه الدفع المحسوس فيصح مع ان الاجل المنصوص فى السلم خلف عن الملك القدره الواسع
 فى السبع بالنص وهو النهى عن بيع ما يمس عند الانسان وعرف الخليفة باستقاطعهما مع ذكر الاجل كما فى قوله تعالى
 يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم بناتكم الى اجل سما فاكثبوه وقوله صلى الله عليه وسلم على آله واصحابه وسلم من سلف فليس
 فى كل معلوم او وزن معلوم الى اجل معلوم ولا خلف فى السلم الحال فتغير حكم الاصل وهو جواز السلم مع الخلف
 الى جوازه بدونه وبعبارة اخرى هذا القياس بغير اشتراط الاجل الثابت بالنص الى الجواز بدونه وبعبارة اخرى
 ما بالنقص على الخفية برفع القيمة فى الزكوة وهو تغير حكم الاصل الذى هو ايجاب صورة الشاة والصرف عطف على
 الدفع اى والنقص يصرف الزكوة الى صنف واحد وفيه تغير حكم الاصل وهو كونها ملكا للاصناف كلها كما يدل عليه السلام
 فقد رفته فى فصل التاميل ثم لما كان ينقص بان اشيعين قاسا المانع على الماء فى ازالته النجاسة مع ان فيه تغير
 حكم النص وهو ايجاب استعمال الماء فى تطهير الثياب فاجاب عنه بقوله واما لما حاق كل ما يبيع طاهره فاحل واما المورد
 وغيره بالماء فى زوال نجاسة الثياب فللعلم بان المقصود من قوله صلى الله عليه وسلم على آله واصحابه وسلم هو ايجاب
 لمن قال عن دم الحيض اصاب ثوبا جاكه وحسليه بالما رواه ابو داود وفى رواية اشيعين اذا اصاب احد
 يكن الدم من الحيضة فليقرصه ثم لينضجه بما ثم ليصل فيه انما هو الازالة للنجاسة والماء خير مقصود وقول وذلك لان
 زوال الذات يستلزم زوال الصفة فاذا زال ذات النجاسة زال صفتها من تنجيس فطهر المحل بزواله فثبت الحكم له
 كل ما لم يكن مزيله كالماء وفيه شئ هو ان الزوال انما يكون بعد ان يتنجس المائع الزل فتزال نجاسة وقامت اخرى
 مقامها وهذا الاولى مما فى التحريم من الاستدلال بالاجماع على الكثرة يقطع المحل فلم ان خصوص الماء ملغى
 وذكره انما هو خارج مخرج العادة لانه غالب الاستعمال والاولوية لان الكلام هو ما فى التطهير المحل بعد وجوده وقبل
 قد زل المحل وانت لا يدب عليك ان مقصود التحريم الاستدلال على عدم ايجاب الحديث استعمال الماء والا
 كان يقطع تركا للواجب وغيره مخبر بل المقصود الازالة فيقتضى الى كل مائع ثم فيه نظر لانه يجب ان المقصود الازالة
 لكن لا يمكن استعمال المائع فانه كلما يلقى النجاسة يتنجس من المائع يكون مطهرا وانما الماء اعتبر طاهر احين الملاقاته على
 خلاف القياس فلما يقاس عليه غيره واجيب عنه بان عدم اعتباره نجاسة ضرورة الازالة فانه اسام فى كل مائع وان اريد
 عدم ازالته ما سواه من المائع فيكذب به الحسن وان اريد عدم احتياط الشارع بهذه الازالة فهو محل التنزيح وقد اقرر بان تطهير
 الماء خارج عن سنن القياس فانه يقتضى ان لا يظهر الماء صلا الا الجارى ونحوه فانه كلما لاقى الثوب نجاسة فتدنجس
 وقد تلوث الثوب به فلو نجاسة وهكذا لا يظهر لكنا وجدنا ما قاطع اذ الا على تطهيره فعملنا به على خلاف القياس فى تطهير
 باستعمال الماء امر تبدي فلا يقاس عليه غيره ومن المائع ولا يبعد ان يقال ان الشارع لم اعتبر استعمال الماء فى تطهير

بإزالة

الاصح

علم انه لم يبط الماء حال الاستعمال حكم النجاسة وبذلك الحكم شرعي معقول فليس يكونه قبالا للنجاسة فيتعدي سائر القائلين
فلما عدل فيه عن سائر القياس ليس بهنا تعبد الا بالان الشارع امرنا بقطع النجاسة ولم يبط القائل حكم النجاسة وبذلك
امر معقول فانهم لم يبطوا اي الشبوت النجس بخلافه الحديث فانه ليس امره حقيقة ثابتة في الاعضاء المنسوبة في الوضوء
او غسل بل تعبد محض فالامر في ان الله يستعمل الماء والورد على خلاف القياس لا يكونه قبالا لامر موجود كافي الشبوت النجس
فانقص على المنصوص من النزول وهو الماء ولم يتعد غير ذلك وورد النص وهو ان اي من شروط الفرج ان لا يستعمل حكمه على حكم
الاصل كالوضوء اي قياسه على التيمم في وجوب النية بجمع الطهارة التعبدية اذ شرعية الوضوء قبل السجدة والتيمم بعد ما قد ذكرنا
يلزم ثبوت قبل عليه الذي اوجبت في الاصل ولو ذكرنا في ذلك انما على من يفرق بينهما الصحيح وهذا لا يغير له وجه فان العلة التي اعتبر بها
ليست صالحة للاعتبار عند الخصم فلا يتوجب الا لزام ويصح بالافراق ان الماء تنظف في نفسه وطبقة فاذا استعمل حمل النظافة وارتفع الحدث
فلا يحتاج الى النية والتراب يوجب في نفسه شرع مطهر تعبد عن ارادة قرينة مقصودة لا يصح الا بالطهارة وتجي في غير ذلك الحال على طبعه ويحيى
ارادة القرينة المقصودة هي النية وما قيل التعبدية لرفع الماء النجس التي هي الحدث وشبه الماء كالتراب في ذلك فان كليهما في زمان تلك
الماضي باعتبار الشارع فقط وكون الماء منسفا طبعيا لا دخل فيه اي في هذا الفرع لان التظيفف انما يكون في قلع ما جاور الحدث ليس مجاور
الحديث حتى يقلع بل هو اعتبار من الشارع فالان الله الضربا بعبارة الماء والتراب سواء فيدفع بمنع المشقة بين الماء والتراب بل الشارع قد
اليطعن سلفه الماء كما قال تعالى ونزل من السماء ماء ليطهركم وانزل من السماء ماء مطهرا ليجعل التطهير لازما للماء فليس يستعمل حصول الطهارة
والنظافة بخلاف التراب فانه جعل الطهارة من لوازمه الاحمال ارادة مخصوصة فالفتح الفرق وتجزئ الامام الرازي بتقديم عليه اي تعبد
حكم الفرع على حكم الاصل ان كان له دليل سواء اي سوى هذا القياس فتقبله اي قبل حكم الاصل به اي بذلك الدليل وبعبارة وبالقياس كما قال
معاشره من الشافعية ان وجوب النية قبل شرعية التيمم بحدوثها الاعمال بالنيات وبعد بالقياس اليها ليس تنبي لان الحكماء هم هنا
في الفرع على الاصل من هذا الاصح والارزق التفرع على القياس بنبات او تفرع ما هو ثابت قبله والشبوت دليل آخر لا يمتنع ومنها ان
من شروط الفرع ان لا ينص على حكمه لاقتضاء الا لم يجز القياس لان النص مقدم عليه عند المعارض بالقياس مثل قياس الامام الشافعي كونه
الظهار على كفارة تقتل في ايجاب الايمان مع ان اطلاق النص باطلا واه من ان لا ينص على حكمه اشباها والاضاع القياس لشبوت الحكماء
اقوى فيه وبذلك شرط اعتبره الامام فخر الاسلام ومن في طبقته ومتابعوه واخترض عليه بان الفائدة التعاضد بين الادلة فلا يضاع ومن معه
جزرا لاكثر من القياس مع كون حكم الفرع منصوبا عليه اشباها وفيه من شائع سمرقن رحمهم الله تعالى وهو الاشبه وحل اهلنا في ان لا حاجة
اذن الى القياس مع لان اطلاق الا ان يثبت هذا القياس زيادة على النص فانه بطل لاطلاق النص كالشيخ فلا يجوز والحج انه داخل فيما يكون
حكمه منصوص بالنص الخالف ومنها اي من شروط الفرع لا ياتي ما شتم المعترض ان يثبت حكمه بالنص جملة اي اجالا والقياس يكون بالتفصيل
كما تحسم بالحد يثبت من شرب الخمر فاجلوه وتقدره ثمانين بالقدح اي بالقياس عليه هذا القول باطل فان اوله تحجية القياس على
كما سيجي ان شاء الله تعالى ورد بان الائمة اي اصحابه ومن بعدهم قاسوا قول الزوج انت على حرام وهي واقعة متجددة لم يرد فيها اطلاق
ولا انفصلا تارة على اطلاق فيقع ثلثا كما عن امير المؤمنين علي وزيد بن ثابت كرم الله وجههما او يقع واحدة كما عن عبد الله بن مسعود
وقالوا تارة على الظهار فالكفارة واجبة فيه كما عن ابن عباس رضي الله عنه وقاسوا تارة على اثنين فيكون الايام كما عن ابن عمر رضي الله عنهما

افضل الصديقين الى كبر اسير المؤمنين عمرو ام المؤمنين عائشة لصديقتها رضي الله تعالى عنهم وفي تفسيره عن ابن عباس اذا قال
 في الطعام حرام على ثم اكل فعليه عاق رقية او صام شهرين متتابعين او اطعم ستين مسكينا فعلم انه ليس من ذنوبها واحتقيق كل شيء
 في الكفارة فانهم قد ناقش بان الهنص قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك الاية وهو يدل على حكم انت حرام اجمالا وليس منها
 اى من شروها الفرع القطع بالعلية اى وجودها في غير بل طنية المقدسات كلها كافيته في الايجاب لان الحسن اجب العمل دعوى الاجمال
 مضموح اما عدم المعارض المساوى والراجح في الفرع فانما هو شرط الاشبات الحكم بالعلية فيه بالنفس القياس لان الشهادة لا يزل
 بالمعارضة وانما يتوقف في الحكم فكذا هذا في جعل العلية وهي بغيرنا انما قيل به اشارة الى انها يخلق في غيرنا الفرض على
 معنى آخر ما شرب الحكم عند تحصيل المصلحة من جلب نفع او دفع مقسدة وذلك مبنى على ان الاحكام الشرعية اى لمصلحة او مصلحة
 بمصالح العباد والشارع انما حكم بها على ما اقتضيه مصالح العباد وتفعل ما منه تعالى على عبادة كالاية المخلوقة لهم اى لا تنفعهم
 على الوعد نية والرسالة ليست لوابها عليها فيصعد قواها ويأمنوا سعادة القصوى واذا كان التعليل بالمصالح التي تعود الى العباد
 ليس لوابها كما لا تتم ويهدوا حصانهم الاخرية والدينية فلهذا الاستكمال اى استحالة تعالى بتلك المصالح كما نزع اكثر التكميل
 حتى منعو التعليل في العلة المؤثرة وقالوا ليست الاحكام معللة بالمصالح اصلا فمنهم من خصل ونفي شوبت الحكم بالقياس
 مطلقا ومنهم من الكفى بالظرد وقال ليست العلة الامارات على الاحكام وليست داعية اليها ممنوع فان منفعة التعليل بالمصالح
 يرجع اليهم ثم لما كان السائل ان يعود ويقول ان رعاية مصالح العباد الى احكامه تعالى وعد ما سواها فليست داعية الى الاحكام
 والا لتوقف كونه تعالى حكما عليها فقد استكمل بها فاعاد المقرز اوله فلهذا بل فرع الكمال يعنى رعاية المنافع وحكمة تعالى على سببها فرع
 كماله تعالى وتحقيقه انه سبحانه لما كان حكما لا بد لافعال واحكامه فليات يترتب عليها ولما كان جوادا وحضار حانما رحما اقتضى وجوده
 ان يراعى مصالح المخلوقات فلا جرم حكم على ما هو مقتضى المصالح فالاحكام المتعلقة باقتضاء المصالح فرع حكمته وجوده وهو رحمة ومن
 لوازمه رعاية المصالح فرع كماله فانكلت لابد من اختيار احد شقي التزويد فلما نختار الثاني ونقول ان رعاية المصالح من لوازم حكمه
 نسبتها اليه نسبة عدما ولا يلزم الاستكمال بها بل هي من فروع الصفات الكمالية من الرحمة والوجود والحكمة ومن لوازمها فانهم ثبتت
 وفقه المقام انه لما اقتضى هو سبحانه من غناية التي اقتضتها الرحمة والحكمة سعادة الامة للناس في الدارين ناطما باحكام قوله تعالى
 على اقتضته حكمته وذلك اى التوفيق بها انه لما اوجدهم اجساما عظاما اوجب عليهم المعرفة بذاته وصفاته وسائر الاعتقادات فليست
 بعقود العقلية وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيما للنفس وتكميلا للقوة العلية واذا من عليهم بالاموال انما هي كمنهم بالافعال كمالية
 كالزكاة وصدقة الفطرة والعشر وغير ذلك شكر لما اعطاهم واودقوا خلقه صنعاء اجلل الماناسب بينهم حقا تحصيل اللوالية حتى يليقوا بها
 ولو لم يكن الانساب لما حصل الترية ووقع الفتور في بعيش فسن المناكحات وجات احكامها مما يترتب عليه ونشيطه ولما كان
 مدنية الطبايع اى لا يتم معيشتهم الا مع بني نوعه تخرج بينهم العقود والفتوح من البيع والاقالة والاجارة والطلاق والعقاق ونحوها
 انتظاما لامر معاشهم ثم الاشياء المذكورة مملكات ومسنات فاستحسن اعتبارها بتمتعها المقاصد بهم وحاجاتهم واخلقهم ومنها عرض على
 بعضها الصق من بعض ثم الهداية اليها لما كان لا يتيسر الا بتوفيق منه سبحانه لعجت لغيره ورسلا مملوات ان الله وسلامه عليهم فهداهم
 على مقتضى احوالهم ونعمتهم بجهت سيد الاولين والاخرين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وجميعهم كرام الانبياء والملائكة

الوقائع مستندة لتفصيلها جعل في امته علما يستخرجون حكم واقعة مثل احكام الوقائع المنصوصة في تحصيل المصالح فالجرح على تفصيل
 علينا بهذه النعم العظيمة والشكر على ما من علينا بهذه الآلاء الجسمية ومن تجسج عن غيرة ثنائته واهى يقدر على شكر لوانى الاء
 فوه المحمود كما شئى على نفسه واذا عرفت هذه الاصول فاعلم ان المقوم تقسيمات من المقاصد ومن جهة ترتيبها ومن جهة اعتبار الاشياء
 الاول ثلثة اقسام احد لا ضرورة انتهاز الحاجة اليها احد الضرورة كالكليات الخمس التي هي اعترفت في كل مله وهي حفظ الدين بالجنا
 فان التضاد في مقتضى التدافع فيقتضى الى مفاسد كثيرة فالشائعية عللوا والجهاد بالكفر والخفية عللوا بالحرية وهو الحق فان كفر الغير بالغير
 المؤمن الاجابة فهو الموجبة تقبلهم وجهادهم ومن امته لا يقتل من الرهبان والنساء ونحوهم كالشيخ الذي لا يقدر على القتال وحفظه
 النفس القصاص لانه اتقى للقتل كما قال الله تعالى ولكم في القصاص حيويا ولى الالباب اعلم ان حفظ النفس من الخمسة ودية
 فلذ احرم قتل النفس في كل مله واما الحفظ ليشرع القصاص فليس من الضروريات بل هو امر اتم في الحفظ ولذا لم يشرع في
 شريعة عيسى عليه السلام فالحق في العبارة ان يقول وحفظ النفس ولذا اشرع في الشريعة الحنفية القصاص وحفظ العقل
 بحكم السكرفية ما عرفت كيف والمخمر كان مباحا في الاصح السابق بل في ابتداء هذه الشريعة الغراء فتح العبارة وحفظ العقل
 فشرع في شرعنا حد السكرا بهما بامر الحفظ وحفظ النسب بعد الزنا والزنا لم يشرع في مله اصلا وحفظ المال بعد السارق
 والمخارب سد ورسوله يعني قاطع الطريق ويحق بهذه الضروريات كملاتها كحليل الخمر لان قليلها يدعوا الى كثيرها
 فشرع الزجر فيه لئلا يقع في الكثير المنزى للعقل فتحرى الدواعى الى الحرام معقول لان فيه قطع عن توهم الوقوع فيها كما في
 الاعتكاف والحج والحرام منعت دواعى الجماع كاللحم والقبلة ونحوها ومنه تحريم الحنفية اياها في الظاهر لكون الوسط
 حراما فيه فحرمت دواعيه وانما خولف في اصدوم والحيض بانفسه ولبقى ما رواه على القياس ووجه النص بدفع الحرج فان لم يضر
 لا يلزم اعنه شهره ويقتى اياها كثيرة فلو منع عن لقبلة ونحوها لادى الى حسيح مع انها لا تدعوا الى الوطى لتنفذ الطبيعة الانسانية عن
 الوقوع في المحاذقة وكذا اصدوم بدت فرضية الشهوة بدت لفظة العزلة ففى المنع منه اضر حرج بل عسى ان يمتنع الانسان عن
 الصوم لهذا المنع فيفوت خير كثير وكذا القذف فانه مكمل لحفظ النفس فان جراحة اللسان ربما افضى الى جراحة السنان
 فيؤدى الى المقاومة فتدبر وثانيها حاجية غير اصلية الى حد الضرورة كالبيع والاجارة والمضاربة والمسافات فانها
 لو لا لم ليفت واحد من الخمسة الضرورية لكن بحسب حاج اليها الانسان في المعيشة فيكون من الحاجية دون الضرورة الا
 من جزئيات بعض العقود فانها بقواتها يفوت واحد من الضرورية كاستيجار المربعة اذ لم يشرع ثلث لنفس الولد فوصل الى
 ضرورة حفظ النفس وكذا اشرار القوت واللباس يتقي بها عن الحر والبرد وامثالها لكن بقلتها لا يخرج كليات العقود
 عن الحاجة ولها كلمات ايضا كضرورة كوجوب رعاية الكفاية ودمر المثل على الولي متعلق بالوجوب في تزويج الصغيرة
 فانها افضى الى المقصود لحسن المعاشرة بين الاكفأ وقلماء تدمر المعاشرة بين الشريف والخنيس فيؤدى الى عدم البقاء
 وكذا التقصان عن ممر المثل يزيد تديلا ومخالاه المهر يزيد توقيرا لافى الاحتياج اليها وجب باعنه عدمه عند رضى حفيضة ووجه قائه
 عنده لا يحجب رعاية الكفاية وينفذ انحاحا من العبد وعلى اقل من ممر المثل خلا فالجاء للامة الثلثة ايضا فان ممر
 وفور الشفقة وصحة الراى لكونه ماقلا بالغالا يترك الكفاية ودمر المثل الا لمتسلة براسة على مصححتها وغدا بخلاف الام

الحاجة للظن

فانها وان كانت كثيرة الشفقة الا انها ناقصة العقل بخلاف غيرها من الاولياء فانهم ناقصون شفقة وثالثها تحسنة
من قبيل اختيار الاحسن الاول التجريم الجائز من انفاذ ويرات والسنابح حشا على بكارم الاخلاق فانها
عشيت الاخلاق اسبغته وكسلب الولاية عن لعبه فان الاحسن من الفعل وهو الاحسن عرفا فاعتبرت به
واكثر مسائل كتاب الاحسان مستخرجة منها التقسيم الثاني المقصود من شرع الحكم اما ان يحصل بمجئ بيقيننا
كما لبيع شرع للملك وهو يحصل عقبة يقيننا او يحصل عقبة ظنا كما لقصاص شرع للانزجار عن ارتكاب القتل وهو
يحصل بظننا فان المتعدين عن القتل اكثر من المرتكبين او يحصل شكاً ولم يعلم مثاله في الشرع ويميل بعد التمسك بشرع
للانزجار مع ان الشارحين مثل المتعدي فيه ما فيه فان السبابة بين الشارحين والمتعدين محل منع كذا في الكيفية
وايه عدم الانزجار والارتكاب بالشرب لعل المتعدي في اقامته جد ولو اتممت الاستغناء اكثر من فافهم او يحصل وبها كالحجج الالهي
فان عدم النسل بهذا الوجه وشرع النكاح انما كان للنسل وقد انكر الثالث والرابع اذ لا فائدة في شرح حكمه لا يقتضي الى
ما هو مقصود منه بل شرعه لعبه عن الحكيم ورد بان البيع مع ظهور عدم الحاجة اليه لا يبطل اجماعاً مع ان شرع البيع كان للحاجة
لانه من المناسبات الحاصي وسفر الملك المرفوع من الاضطرار قطعاً مع ان الظاهر عدم المشقة وتخصيصه كان لانه لو كان المقصود
مقتضى ما قطعاً كما في الحاق ولد بغيره زوجهما مشترقي كما هو في حقيقة لوجود سببه وهو الفرائش مع ان عدم الملاقات مقطوع
واحتيال الكرامة لعبه لا نقية فان الكلام فيما ظهر انتفاء ما ذهب الاستبراء على البائع الالهي المشتري ايا ما في المجلس
مع القطع بان رجوعها غير مشغول بنظرة المشتري والاستبراء انما كان لاجتماع الشغل وسلاية عن الجور خلافاً لابي حنيفة
عنه ما استخرجه المشافعية من باتين مسلمتين لانه انما اعتبر الفرائش بسبب النسب وحدث الملك بسبب الاستبراء
لكونهما فظنيتين لكون الولد من نطفة وكون الرحم مشغولاً بماية ولا عيرة بالمنطقة مع انتفاء النية قطعاً القول هذا منقول
بسفر الملك المرفوع اذ قطع بعدم المشقة فانه مخصص قطعاً فاعتبر المنطقة مع انتفاء المديته قطعاً وكذا منقول بالملطقة الغير المولدة
بعد الوضع بسة اشرفاً فانه يجب العدة مع القطع بعدم الشغل والطلاق انما اوجب العدة لكونه منطقة الشغل والحل ان المقام
انما دخلت في تشرع الحكم كلياً فلا بد من ترتيبها على نوعه فاذا كان نوعه مما يترتب على المقاصد يصلح منطقة ولو لم يترتب على بعض اشياء
فلا نسلم لاعتبار المنطقة نظر الى المية مع انتفاء المانية نظر الى المديته نعم لا عيرة للمنطقة مع انتفاء المانية نظر الى النوع وهذا غير لازم
فان النسب يترتب على الفرائش وحدث الملك يترتب عليه احتمال الشغل وان كانا يفقدون في بعض افرادهما ومن ههنا
ظهر لك ان استخراج وقوع تشرع حكم لا يترتب المقصود على نوعه من المسلمين مسلمتين ونسبة الى هذا الامام الهام ليس في محله وان
بهنا اي مما بينا ان ملاحظة المقاصد انما هي في تشرع كليات الاحكام ان الاحتجاج على منكر الثالث والرابع بالجزئ من المثال
كالبيع مع عدم الحاجة او سفر الملك لا يفيد فان المقاصد متفرقة على النوع قطعاً او غالباً فافهم مسلمة بل تخزم مسلمة
الوصف الحكم بمسعدة تلزم ذلك الوصف الراجحة على مصلحة او مساوية اياه فيل لا تخزم واختاره الامام الرازي صاحب المعول
من الشافعية وهو المختار وقيل نعم تخزم واختاره ابن الحاجب لنا استجالة الانقلاب من كونه مناسباً الى ليس مناسباً
وعدم التقاض وبين اقتضائه الى مصلحة واقتضائه الى مفسده لتعدد الجهة في المفسر ومن خلا استحالة في الاجتماع واعلم ان الكلام

هنا في مقامين الاول ان المفسدة يبطل المناسبة وبعد ما وبه قال قالوا لا يحرام وهذا ضروري البطلان او المفسدة
 كونه مناسباً مستلزماً على مصلحة ومع هذا استعمل على مفسدة والواقع لا يبطل والثاني ان المفسدة يوجب عدم اعتبار
 الشارع المناسبة معها وهو مختار صاحب المصالح وجوبه والشافعية واستدلوا بان اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة البطلان
 من الحكيم كل البطلان ما ذكره المصنف لا يبطل هذا بل الوافي به ان مقتضى حكم الحكيم ان لا يهدر ما هو الواقع والواقع ههنا مصلحة
 ومفسدة فلهذا حكم ان توفي حقها اذ لا مانع اذ لا مانع الذي يخل به القضاء وهو غير مانع لاختلاف الجهة فانهم فانه وقيل
 وبالتالي تحقيق ومن ههنا ان من اجل جواز اجتماعهما من جهتين صح النذر ليعبوم يوم العيد عن الخفية فانه من جهة كونه محسباً
 سد تعالى كاسر المشهودة فيه مصلحة فانه في النذر فوجب به ومن جهة كونه اعراضاً من حياة الدلالة في مفسدة وهو حرام به وقد راعى
 اعتبار المفسدة المرحومة من لمصلحة اللازمة للوصف بالاتفاق فلهذا لا يمتنع به رعاية المصالح ووزنها اذ ليس من شأن الحكيم ان يتردد
 لتكليف استعمل على المختار بان مصلحة اصله في الارض المنصوبة ليست راجحة على مفسدتها والا لاجمع على الحل والالم يكن
 راجحة فاما مرحومة او مساوية وقد اعتبرت حتى جازت تلك الصلوة والجواب ليس لمفسدة لازمة لها بل ههنا وصفان لصلوة
 الاول في مصلحة لا غير والثاني في مفسدة لا غير اجتماعهما اتفاقي فليست من الباب الذي يجوز رجحان لمصلحة ولا يلزم منه الاجماع
 على الحل بل يجوز عدم انكشاف رجحانها على البعض فحكموا بالبطلان في انما يلزم لو كان الكل عالمين بالرجحان فافهم القائلون بان لا يتردد
 قالوا لو لم يتردد في مصلحة ولا مصلحة مع معارضة مفسدة مستلها او راجحة ضرورة فلو لم يتردد في البطلان الحقيقية اى حقيقة المصلحة ممنوعة كينونة فيتردد
 وبطلان الاعتباري بطلان اعتبار الشارع اياها اذ لا يمتنع بان يجوز اعتبار الشارع جهتين كما هو حكم بطلان الاعتبار لا يدل على ان المصلحة حتى لا يمتنع بان
 بل يجوز ان يكون هو مناسباً ويختلف الاعتبار لسان المفسدة فلهذا التفسير الثالث المناسب هو ثرو ملائم وغيره من سبل اذ الوصفان
 في عين الحكم بنص او اجماع كالاسكار في حمل النية على النحر وهذا لا يصح على اى الشك في ان النية عن البعيدة ما غير ملته بالسكروا الى الاول
 في طهارة سور المرأة فهو الموثر وان اعتبر ثبوت الحكم معادى مع الوصف في جنس الحكم كحل الميتة الصغيرة في ولاية النكاح في باب الصغير
 بالصغر لا اعتباره في ولاية المال التي هي نوع من مطلق الولاية اجماعاً فقد اعتبر الصغر في جنس الحكم وهو مطلق الولاية او بالعكس
 وهو ان يعتبر جنس الوصف في عين الحكم قياساً المحضر مع المطر على السفر في جواز الجمع بين المكتوبين لعله المخرج فان حرجه المظهر
 والسفر نوعان من مطلق المخرج والمطلق معتبر في عين خصته وفيه ما فيه لان مطلق المخرج غير معتبر والا لجاز الجمع لا يصنع الشافعية
 كذا في التحريم وايضا القائلون لجواز الجمع للمطر ينقلون حديثاً فيه نفت واعتبر عينه في عين الحكم والمخفية يجيبون عن استدلالات
 الجمع بان تعيين الاوقات قطعية متواترة فلا يبطلها هذه الاحاد او القياس بل ياول الاحاد وياولون بتأخير اول المصلون
 الى آخر الوقت فيصلى فيه وتجهيل الثانية في اول الوقت وهذا ليس جعاً على الحقيقة فتأمل ووهنا كلام طويل لطيب من
 شرح سفر السعادت وفتح المنان للشيخ عبد الحق الدلووى او ثبت اعتبار جنسه في جنسه اى جنس الوصف في جنس الحكم
 كالقتل بالقتل بقياس عليه اى على القتل بالمحدد وفي القصاص مصلاباً لقتل الطاعون وجنسه الجنائية على النية على سبيل
 التعدي قد اعتبر في جنس القصاص حتى وجب قصاص الاطراف ولو بالانظر اجماعاً والاطراف اى في المال تقديراً
 للنفس والاجماع اى لو جرد بها على عتبار العين في العيسين فانفصلت لم يوجب ابو حنيفة القصاص في القتل بالقتل فعلم

انه لم يجعل العلة لنفس القاتل العمد وان فلما اعتبر به عند قايين الاجماع قال وانما قالت البو حنيفة في التحقق العمدية
في القتل نظر الى ان الآلة غير موصوفة للقتل ففيه شبهة النية فخلافا لما ذهبوا في تحقق العلة لاني كونها علة فافهم
وقول الثقات اني لا انقض ولا اجماع على ان العلة ذلك الى القتل بعد اعداها واحدة او مع قية كونه بالحد فلم يشترط
في العين الانصاف ولا اجماعا ليس بشئ للزوم استفاء اكثر الموترات لجواز كون العمل داخل في العلة فافهم فهو اي الابط
اعتبر ثبوت الحكم مع ثبوت اعتبار عينه او جيبته في عين الحكم الملائمة والاي وان لم يثبت اعتبارها لا عينها
في عين او جنس او جنس في جنس ولا اجماع وهو الغريب فعمل الفار هو الزوج الذي طلق امرته سدا ليدع عن جنة على ما قال الموتر
في المعارضة بتقيض قصده معللا بكونه اي تقليد القوم من الفار فعمل الفار فافهم هو الاشارة للزوجة بجرمان الميراث ولم يعتبر
ولا جنسه بنفس او اجماعا لكنه مناسبا للحصول التزمية كما قالوا فافهم وان لم يعتبر العمل الملائم الحكم ولو في صورة ما ولا موتر في غير ذلك
وتنقسم الى ما علم الفارة بنفس او اجماعا كذا يجاب بالصوم على المالك ومن الاعتاق في الكفارة للظهار او اليقين او غيرهما فافهم المصلحة
التي شرع الكفارة لاجلها يحصل الزجر وهذه الحكمة بغاية في غمت بار الشرع بالنفس والاجماع وكذا اثبات النسب ممن خلق من ماء
حقيقية لكن يكون في فراش الغير فانه ملغى بالنفس الولد للفراش وللعاهر الحجر ولذا الحق الامام ولد المفضية بزوجه المشرقة
دون من هي تحته لعدم كونها فراشا بل هو عاهر وهو ما علم الفارة مردودا اتفاقا ومن ثمة انكر على يحيى من يحيى عليه مالكا وهو
الذي جمع الموطا اتفاقا بالصوم في الكفارة ببعض تلك العرب معللا بالمشقة بخلاف الامام عيسى ابن ابيان منافاة لم ينكر عليه
حيث افق الى اخره انسان به اي بالصوم معللا بفقره لثباته التي على ذمته فالسالك مشغول ايا فيكون فقيرا فافهم واحد
للمعبد وغيره فوجب الصوم بالنفس وليس فيه اعتبار ما علم الفارة والى ما لم يعلم عطفت على قوله الى ما علم فيه احد اعتبارات
الملائمة من غمت بار فوضه او جنسه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم لكن لم يعلم الفارة ايضه فهو الغريب من المرسل وهو المست
بالمصالح المرسله محجة عند مالك رحمه الله والجماع بخلافه الجوزية من اهل الاصول والفقهاء رده لنا لا دليل وان الاعتبار
من الشارع وان كان على سنن القتل فلا يعتبر اصيلا وبذا لا ياتي ممن يقول بالاحالة اذا الاحالة تقييد العملية بهنا اثير
فافهم صاحب المصالح مرسله قالوا الاول لم يعتبر المصالح المرسله فقلت لو فافهم من الاحكام وهو باطل فوجب قبولها
قلنا لنا منع الملازمة لان العمومات من الكتاب والسنة والاقضية الماخوذة الموترات والملائمات عامة للوقائع
كلها على ما يظهر بالاستقراء والاضداد المدرك للحكم بخصوصه في واقعة واقعة مدركه للاباحة الشرعية لدلالة الدليل
السمعي عليه كما مر في الاحكام فتذكره قالوا تانيا الضميمة كانوا يقتضون برعاية العيب الم... لم ينكر عليهم فصار اجماعا
قلنا كونهم قانعين عليهم ممنوع بل انما اعتبروا من العلل ما اطلعوا على غمت بار فوضه او جنسه في نوع الحكم او جنسه فافهم
وعليك بالاستقراء حتى يظهر لك جليلة الحال وان علم فيه ذلك اي احدا اعتبارات الملائمة فهو المرسل الملائمة قبل الامام
امام الحرمين ونقل عن الامام الشافعي وعليه جمهور الحنفية قال في تحسير يجب من الخفية قبول القسم الاخير من المرسل
وقوله الحق بمتبول وقال في البديع المرسل الذي لم يعلم الفارة مردودا لثمة منهم لا بدعي من الشافعي
وابن الحاجب من المالكية متمسكين بعديم الدليل على اعتبارها اذ لم يشهد غمت بار... عمل به ما يمنع عدم الدليل

وان الاستصحاب

فان اعتبار الجنس نوع من الاعتبار يوجب لنا ما هو منقاد وجد الاعتبار في اشهر جنسه في عين الحكم او جنسه او بعينه في الحكم
 فمثل فيه ويشترط الا امام حجة الاسلام الغزالي قدس سره وتبعه البيضاوي كون المصلحة فيه ضرورية لا حاجية قطعية لا طينية
 كلية اي تعلقه المؤمنين بالخبرة للبعض خصوصا كترس الكفار بالمسلمين اذا علم قطعا انهم لو لم يربوهم استواصلوا
 اكل من المسلمين وان ربوهم اندفع الاستصحاب قطعا في غير المشتريون وان أدى الى قتل المسلمين الترس هم في كونه
 من المرسل نظرا لان دفع الضرر العام بالضرر الخاص حصل متاصل في الشرح وعليه مناط التكليف الشرعية فافهم
 فلا يري المشتريون بفتح حصين لعدم كونه كليا ولا يتوهم الاستصحاب لعدم القطع وكذا لا في بعض اهل السلفية في البحر النجوة بعض آخرين
 فانه ليس كليا وكيف يجوز هذا اذا لمالك البعض الاحياء بعض ترجيح من غير مرجح هذا التقسيم ما عولنا عليه عما في كتب الشافعية
 وقد اختلفوا اختلافا كثيرا ونقل عن الآدمي الوصف المناسب ان اعتبر بعض او اجماع فهو المؤثر واعتبر ترتيب الحكم فانه
 يعتبر المخصوصة او عمومته او خصوصه وعومته معا وان لم يعتبر صلافا اما ان الشارح العاقل
 او لا يظهر فانه جملة الاقسام والواقع منها في خصوص الحكم او عمومته او خصوصه وعومته معا وان لم يعتبر صلافا اما ان الشارح العاقل
 او لا يظهر فانه جملة الاقسام والواقع منها في خصوص الحكم او عمومته او خصوصه وعومته معا وان لم يعتبر صلافا اما ان الشارح العاقل
 عمومته ويسمى الملازم كالقتل بمثل فانه قتل الآدمي العبد وان وهو مشتري في قصاص النفس وعمومه مطلق الجنائية يعتبر
 في القصاص مطلق وثانيها ما اعتبر المخصوص في المخصوص فقط لا بعض اجماع وهو المناسب الغريب كالاسكار للتحريم
 ان لم يكن عليه نص او اجماع وثالثها ما اعتبر جنسه في جنس الحكم ولا نص ولا اجماع وهذا من جنس الملازم الغريب هو جنس
 المشتقة المشتركة بين الناص والمساخر لوجب مطلق التحقيق المتناول للاستقاط كل صلوة او شرط الصلوة وراعيها
 بالمثبت الغاء كالترس المذكور وخامسها ما ثبت الثبوت وهو مطالب تصحيح الاستصحاب في دعوى وقوع هذه الخمسة
 لا يزيد بل ربما يشهد الاستقراء بخلافه قال في المنهاج المؤثر اثر جنسه في نوع الحكم لا غير الملازم والغريب كما ذكره الآدمي وبعض
 الشافعية شرطوا شهادت الاصول ايضا وهو الغرض على الاصول كذا لا يظهر لطلب لانه معارضة نص او اجماع او تخلف او قضاء
 وجوده ضده وغير ذلك فمقتل بحسب الغرض على الاصول كذا لا يظهر لطلب لانه معارضة نص او اجماع او تخلف او قضاء
 وقع بينهم واما المحنفة المؤثر عندهم الوصف المناسب للملازم الحكم عند العقول فيه احتراز عن بعض الطروقة الذي ظهر شارة
 شرعا بان يكون لجنسه تأثير في عين الحكم كاستقاط الصلوة الكثيرة بالايجاب فان لجنسه الذي هو البحر من الاداء من غير حرج
 تأثير في سقوطها كما في الناص او بان يكون تأثير في جنسه كاستقاطها عن الناص مثلا بالمشتقة وقد استقط مشقة السفر
 لكنتين فقد اثر جنس اشتقة في جنس استقوط او بان يكون لجنسه تأثير في جنس الحكم كالاخوة لاب وام في قياس التقديم
 في ولاية السجاح وقد تقدم هذا الاخ في الميراث فقد اثر في تقدمه في سلق الولاية او يكون بعينه تأثير في عين الحكم
 وذلك كثير في اقيسة الجزئة المذكورة في الحققة واورد عليه انه لا بد فيه اي في هذا الاعتبار بالتأثير من نص او اجماع
 اذا اخله عندهم وح لا يكون المؤثرة قسما لهما اي المصلحة التي ثبت بالنص او اجماع كما هو المشهور فانها قسمت
 في المشهور الى منصوصة ومؤثرة الا بالاعتبار فانها ثبت بالنص منصوصة وباعتبار اتهما مناسبة للمص
 الاعتبار المذكور مؤثرة ثم هذه الاربعة بسا خطه قد يتركب بعض من الاقسام مع بعض ويختصر المكرب في احد عشر قسما لان الترتيب

شيء واحد ما اعتبر جنسه في عين الحكم وجنسه كالمريض اعتبر في الاطباء وفي جنسه وهو التحقير في مطلق العيب اذ حتى شرع الصلوة
 بالتيمم وقاعدة اوثايماما اعتبر جنسه في جنس الحكم كالطواف اثر في طهارة الماء وجنسه وهو المخالطة بنجاسة شئ من الاضار
 عليها اي حلة للظواهر كابر الغلوات واثايماما اعتبر العين في العين في الجنس كالحجوة ان يطبق اثر في ولاية النكاح
 وجنسه هو الحجر بسبب عدم العقل اثر في مطلق الولاية ورايعاما اعتبر جنسه في النوع وجنسه في الجنس كالحجوة في طهارة
 وايضا اثر جنسه وهو الحجر بسبب ضعف العقل في مطلق الولاية لا الصغر بوضوح اذ ايسابا به الولاية على النكاح مختلف في عين
 اجماع وخامسها ما اعتبر جنسه في نوع الحكم ونوعه في جنسه كخروج النجاسة اعم مما من احد السبيلين اثر في ايسابا في وضوء ونوعه في
 خروجها من غير السبيلين في مطلق التطهير فان تطهير البدن يخرج وجبانه واجب وسادسها ما اعتبر نوعه في جنس الحكم كالحجوة
 سلب العقل فانه موثر في سقوط العبادات الذي هو جنس الاطباء ويكون الية شرطاً فيها وجنسه هو وجه التحريم كالحجوة في القوة
 موثر في سقوط العبادات كذا قالوا في التكاليف اربعة احدها ما اعتبر نوعه في نوع الحكم وجنسه وجنسه ووجهه في جنسه كالحجوة
 اثر في حرمة القربان وجنسه وهو الاذى الترفيع وفي جنسه وهو قضاء الشهوة في محل الملاذني حتى اثر في حرمة اللواط وثانيها ما اعتبر
 نوعه في جنسه ونوعه وجنسه ونوعه دون جنسه كالحجوة في جنسه وجنسه ونوعه في جنسه وهو حرمة الصلوة وفي جنسه وهو حرمة الصلاة وجنسه وهو
 خروج النجاسة من احد السبيلين اثر في حرمة الصلوة التي هي كونه غير موثر في حرمة القراءة وثالثها ما اعتبر نوعه في نوعه وجنسه
 في جنسه ونوعه دون نوعه في جنسه كعدم وجدان الماء الا ما احدث للشرب فهو عجز عن الماء وقد اثر في ايسابا في التيمم لولا ان
 لم يوجد واما رابعها الا ان يقال بالاجماع وجنسه وهو الحجر عن استعمال ما شرط استعماله اثر في سقوط الشرب وعدم وجوب
 فانه قد سقط غسل الثوب النجس عند عدم وجدان الماء بالاجماع وكذا اعدم وجدان الماء اثر فيه دفعا للامال انما جنسه
 المذكور فلم يوجب التيمم بوضوحه ورايعاما لم يعتبر نوعه في نوعه لكن اعتبر في جنسه وجنسه اعتبر في نوعه وجنسه كخوف حرمة الصلوة الجيد
 لم يؤثر في اياحه التيمم بالنقص لا بالاجماع لكن جنسه وهو الحجر عن استعماله للصلاة اثر في ايسابا في التيمم وفي جنسه وقطوعا شرط
 استعمال فيه والتعويض وهو الحجر عن الماء قد اثر في هذا الجنس ايضا كذا قالوا في هذا المثال نظر فانه فرض اولاً خوف الفتوى آخره
 عن الماء وهو موثر في التيمم فاشكاله بوليين خوف الفتوى فقد ثبت اعتبار النوع في النوع واشكاله غير كما هو الظاهر فان
 في خوف الفتوى عجز خاص ختل الكلام ثم الحق ان الراوي في قوله تعالى وانما اعلم ولم يجد واما عدم الوجوه ان للصلاة فيشمل العجز
 لخوف الفتوى فانه لم يجد ما يبحث يكفي للصلاة فقد اثر النوع في النوع فافهم والقسم الرباعي واحد وقصر المقام على كونه جاسعاً
 لا قسماً فمما لا جاسع الا بشئ الكل كما اشار اليه بقوله ومثاله كانه مثال لكل السكر اعتبر في الحرمة اى حرمة السكر لا الخمر فقط
 فان حرمة ما عندنا بغيرها غير معللة بالسكر لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام كل سكر حرام رواه مسلم وجنسه هو موقع العدا
 واليقضاء اعتبر فيها اى حرمة السكر بالنقص والاجماع ثم السكر اعتبر في حرمة موقع العداوة ووجه جنس حرمة الشرب فانها اخس
 وموقع العداوة جنسه اعتبر في حرمة القذف التي هي نوع آخر من موقع العداوة كما اعتبر فيها اى في حرمة الشرب فغيره
 منهم من كفى الجنس في الجنس وعلية زعم انه لم يؤثر الحلق وانما العلة الموترة للجنس لا غير سم من جنس لا اعتبار فيه فاذ ان
 الى الامام فخر الاسلام لكن لا يظهر له وجه وشرح ابن العام رحمه الله تعالى انه في حجة اعتبار الجنس في الملاذني اعتبار الجنس

الفتاوى

الفتاوى

الا يجعل العين علة باعتبار اعتبار الجنس الذي هو العلة لانه لا يوجد الجنس في عين الحكم الا في ضمن النوع الذي وجد فيه فلا تأثير له
 الا في ضمنه فخرج اعتبار الجنس في العين الى اعتبار العين في النوع يكون النوع بما هو نوع اى من جهة الخصوص من حيث
 ما حكمه بالحكم وان كان التأثير الثابت بنفس او لاجتماع للجنس فيحصل الحكم اى طعن العلة اقوى فافهم والجوهر من الخفية على ان
 التقليل لكل شئ من احد واحد من انقسام الانشاء والتكريب مقبول فاشكال عينه او جنسه اى اعتباره عينه او جنسه في عين الحكم
 فقياس اتفاقا بوجود الاصل الذي يوجد فيه عين العلة فيتعلم منه عين الحكم وان كان تأثير عينه وجنسه في جنسه اى جنس الحكم
 قليل في القياس اختاره الامامان منسلا من الاصل الذي هو الاصل في ذلك فذكر الاصل وقد تيسر له في ابداع الصبي اى اذا اوج
 رجل باله عند صبي اذا استعمله لا يتبع لانه مسلط من جهة المالك على ابناءه فلا يخفى من كالمباح له بالاستعمال في هذا الاصل فتدبر
 وقد تيسر له في ذلك في الجنس لانه لا يمكن قيامه في نوع الحكم في اصله ليشهد الى الفرج وفيه ما فيه لان هذا الذي
 يجب عليه بالاستقرار ولم يثبت بعد كونه وقصر الشرح ابن الهمام بان المرسل الملائم عند الخفية فلا يوجد هناك اصل فيه عين الحكم اشر
 مع عين العلة ولو كان التأثير للجنس فافهم وقيل ليس في القياس بل علة شرعية ثابتة بالاراءى سميت الحكم فيكون بمنزلة نفس لا يحتاج
 الى جعل القياس عليه في قول هذا كما يرى فاسد اذ لا مجال للرأى في ذلك الاحكام كيف وليس لنا اصل خامس لا يدرى الاحكام
 ولهم ان يقولوا ان الحكم الثابت بها ثابت بالنفس الوارد في جنس الحكم وهذا التقليل غنى عن اثباته قتال فيه ولعلهم من ههنا
 انشوا بانها في الرأى في اسرارهم في شئ عجيب فان منهم من اعتبر الاصل في ذلك المرسل من اسمن ومنهم من قبلها
 والمصالح المرسله ايضا وعملوا بالاستصحاب الذي ليس لئلا اصلا ففهم اولى بان يلقبوا بهذا الاسم فافهم والحق انه قياس
 لا الاصل بالوجود فيه عين العلة وهو مستور كما فانه قد مر فيه بل لان الجنس اذا قضى الجنس من الحكم بان اثره في
 في الجنس تنوع اقتضاه في الانواع لا يصلح منوعة اى اقتضى الجنس للعلة في كل نوع منها من الحكم الذي يثبت في انواع
 الحكم من لوازم حقيقة اى تحقق ذلك الجنس في انواعه فالاصل في هذا القياس هو ما تحقق في جنس العلة موجبا لجنس الحكم
 فيتعلم في هذا الجنس الى فرع الذي هو نظيره في هذا الجنس لكن يتحقق في نوع مناسب او في انواع منوعة اقتضاه هذا الجنس
 في هذا المحل كالضرورة اقتضت حل الميتة لان اقتضاء ما فيه يناسب واقضت في الطوائف طهارة سور الهمزة لما يناسب
 الطوائف ذلك واقضت عند وجود ماء الشرب فقط دون غيره من الماء جزا التيمم كما يناسب الى غير ذلك كما انما
 اقتضت في الشال الطهارة بالذكا وفي الخط والشعر الطهارة بالقسمه لغني الضرورة بنفس قرضت التخييف في
 انواع يوجد في كل نوع منه مع يناسب من انواع الضرورة في كل نوع من الحكم فيعمل بمقتضا عليه الاخر ان كان حكمه ضا
 او مجع عليه نعم اذا كان الجنس قريبا فافهم ذلك قريبا بظهور ما به الاشتراك فيه واذا كان بعيدا فاذن فيه لا ينال الا
 بل هو اقوى فالنظر للتأثير والاعتبار هو الاصل الذي اثره في جنس حكمه المنصوص او الجمع عليه وهذا اى التشاوي في
 جنس الحكم نحو المساواة المعترف في مطلق القياس المعروف بمساواة الفرع للاصل لان المراد اعظم من النوعية او الجنسية فتدبر
 انه دقيق عزيز حتى كانه يعرف وينكر على هذا الذي ذكر من ان الانقسام المذكورة كلها معتبرة فالمؤثر ثلثة من الملائم وثلاثة من
 المرسل في عرف التشافعية كلها مقبولة مؤثر عند الخفية كما ظهر لك قريبا ومن القريب من المرسل بل القريب بعد مظهر تأثيره
 ثم عاوجه من الوجوه ولا بد منه ثم المذكور في كتب الخفية ان التأثير عندنا بالنفس او بالاجماع والاحالة او الغرض على الاصول

وقد تم فصله عند الشافعية شرط وجوب العمل اما الجواز للمسلم فثبت بالعلماء قطعاً فان الوصف شاهد والتأثير ونحوه عند الامة
 حقيقة انها لا يجب العمل لكن يجوز كجاءه بقضى القاضي بالتشبه والغير العادل بعد قضاءه اقول المناسبة فقط بدون التأثير
 ونحوه فيمن ظن الاعتبار اولاً والاول واجب العمل به لان الاتباع بالظن واجب والتأثير مستغنى عنه لان الظن كونه مطلقاً
 فحرام العمل فثبت بتعيينه قسم الحقيقة بالطلاق عليه العلة حقيقة او مجازاً الى علمه اسما وهي الموصوفة لموجها شرعاً او المشايعين
 اى العلة التي اضيف اليها الحكم بلا واسطة الرد يد اشارة الى الاختلاف في التفسير ومعنى هو تأثيره في الحكم على اثره
 وهو حكماً وهو الاقتران بهما بل العلة التي اقترن بها الحكم معيار على الحق من اقول قالوا المجموع المذكور هو العلة اسما ومعنى هو الحكم اى العلة
 حقيقة كالبيع المطلق الواقع من المالك او وكيله من غير خيار لانه كما سلك للمالك فانه موضوع او يفتات هو اليه وموته فيه المالك
 معتبر من قال الشيخ ابن العمام انه العلة السامية لانه حكمة ما يتوقف عليه الحقيقة اى حقيقة العلة قد تحقق به ونها الدورانها
 مع العلة معنى وجودها او عدمها ولعلمهم ارادوا حقيقة العلة بما يكون موثراً بالفعل بحيث يستلزم المعلول فانه العلة حقيقة واما العلة
 فانما يوثق به تارة بوجود الشرائط وارتقاء العلة فاقول اذا تمت العلة اقترن بها المعلول فالاقتران ليس داخل
 في الحقيقة اى حقيقة العلة ولا في العلة السامية فلا يكون في المجموع علة حقيقة ولا سامة بل من اللوازم نعم هو كما شئت عن العام للربة
 اياه فثبت برؤيه ليس بشئ فان الاقتران ليس اخلاقية كما او مانا اليه بل بعلة حكماً ما اقترن به الحكم وهو مع الموثرة علة سامة
 البينة كما لا يخفى وقسم الحقيقة الى سلة اسما ومعنى فقط لا حكماً كالبيع بالخيار للواقع اى لوضع البيع للمالك والاتفاق اى كونه بحيث
 اخصاف اليه للمالك فيكون علة اسما والتأثير في المالك محكيون عام معنى وليس مقتراً معه الملك حتى يكون هذا حكماً
 والتراخي اى تراخي الحكم عن الموثر لملغ هو الخيار ولا يلزم من تخلف الحكم لمانع مع وجوب الموثر تخصص العلة على من اكرهوا
 لعدم تمامها اى العلة عند مع وجود المانع بل الموثر انما يتم بتأثيره بالتمانع المانع وما اجاب به في السمع ان الخلاف في جواز
 تخفيض العلة في العمل الوضعية لا العلة الشرعية بل يجوز التخصيص في الوضعية بالاتفاق والبيع علة بوضع الشارع فحكم محضر
 كيف لا واولا للفرقين عامة كما سيظهر ان شاء الله تعالى مغريب ولما ثبت الحكم عند ارتقاء اى المانع وهو الخيار من
 وقت لا يجاب فيه كالمشتري الزوائد ويستحق شفعة الدار لم يتبعه بجنبها قبل سقوط الخيار ويصح تصرفه من الاعتاق وغيره
 علم انه ليس بسبب فان حكم السبب انما يثبت مقصور الاستثناء من وقت وجوده انما هذا شأن السبب ولما كان توهم
 من ثبوت الحكم من وقت الايجاب لانه حكمه ايضا قال والثبوت اى ثبوت الحكم بهما ليس بطريق التبيين بان الحكم
 ثبت من الابتداء في نفس الامر فظهر ثبوته الآن كما في اقراره حتى يكون حكمه ايضا لان الشرط اى شرط اختيار مانع عن
 ثبوت الحكم حقيقة فلم يكن الحكم ثابتاً حقيقة قبل ارتقائه وانما هو اى ثبوت الحكم من وقت الايجاب بطريق الاستثناء
 لا غير فثبت برؤيه اى مما هو علة اسما ومعنى النصاب للزكاة فانه وضع له واضيف اليها وهو غير في ايجاب الزكاة لان
 مناسب للاعتناء ويومى اليه باقى الصبيحين ان ساءلوا قال انه ان تاخذ من اغنيانا وتقسم على فقرائنا فقال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم انه واضحا به وسلم اللهم نعم لا اذن لانه استبها بالسبب يخلل بينه وبين حكم العلة لتراخي حكمه الى ست العلة
 وهو الناب الذي اقيم لغيره لانه استبها بالسبب لانه فيه النوع مناسبة بايجاب الصبر في الصبر من الزيادة

وشكر الزم لا الى الله نفسه فتخص النصاب سببا لان الغار ومعت في موجب الاعتناء لا يستعمل نفسه ولا يوجب الغنى فكلوا
 الاعتناء فلا يصح للعلية خلافا للشافعي رحمة الله تعالى فثبت رد النصاب عنه تامة للوجوب لصحة التجبيل والاداء قبل الوجوب
 لا يصح فالجواب تجبيل عنده تفضلا منه سبحانه وعندها المودى موقوف فان بقي النصاب الى ما بعد الجواب يصير المودى
 زكوة والمالا اذ عند البقاء يثبت الوجوب مستندا وعند المالك لا وجوب فلا يستند اذ اداءه للواجب بل يصير نقلا قلنا
 لو كان النصاب عنه تامة وثبت الوجوب في الذمة لوجب الزكوة مع الاستهلاك في الجواب كما يجب مع الاستهلاك
 بعد الجواب وفيه رافعية لان وجود العلة كما يستلزم وجود المعلول كذا انتفاء ما انتفاءه فيرفع الوجوب بارتفاع النصاب كذا
 في الحاشية ووجهه ان النصاب انما هو علة عند لا بتدراى الوجوب لا البقاء بل ببليل بقاء الوجوب بعد الاستهلاك
 والمال كذا بعد الجواب لان فاقهم وخلافا لما لك فان له علة عنده النصاب مع المار فلا يصح التجبيل عنده اصلا اذ لا وجوب قبل
 الجواب لان الحقيقة ولا استناد او قسم الحنفية الى علة معنى وحكما فقط لا اسما كما يجزى الاخير من المسئلة الكربة فانه موثر واحكم
 متقرب به لكنه غير موضوع له ولا مضاف اليه كمالا القريب فان له مسئلة للفقير مجموع القرابة والملك ووجه اخرها وجبيل
 ما بعد الجزاء الاخير كالمدم في الاضافة حتى يضاف الحكم اليه فقط حتى يكون علة اسما ايضا كما ذهب اليه طائفة على نقل
 في التلخيص خلافا للتحقيق الا ترى ان الشاهد الاخير اذ ارجع لا يضمن الكل بل النصف فهو جزاء خيرة لعله الاتلاف مع ان
 الاتلاف لم يصف اليه ولم يضمن الا النصف وان اسفغينه اذ انقرضت باربعة فلكل كره دخل في المنسرق بالضرورة فلا
 بهنا فجعل بعض اجزاء العلة في حكم العدم تحكيم الجزاء الاخير كما شئت عن الزيادة فانما هو العلة طاهر في بادى الامر
 لا على الحقيقة وفتنم الحنفية الى علة اسما وحكما فقط لا معنى وهو كل مسئلة اقيمت مقام الموتر لكونها موضوعا لها ومضافا
 اليها واحكم متقرب بهما من غير تأثير فيه كالسفر للخص اقامته الدليل الذي هو السفر مقام المدلول الذي هو المسئلة
 وهي الموتر حقيقة وكما لنوم للحيث اقامته لا شرخاى اى لا شرخا والمفاصل الذي هو الدليل مقام خروج النجس الذي
 هو الموتر في الحدث وقسم الحنفية الى علة اسم فقط لا معنى ولا حكما كالايجاب المعلق فان الحكم مضاف اليه وهو موضوع
 لكن تأثيره فيما اقتدم ان الشرط يمنع سلبية ولم يقتصر بحكم به ايضا وكما يعين قبل الحدث للكفارة باعتبار
 الاضافة اى هو علة اسما لا مضافا بحكم اليه كما قال تعالى فكلن ارتبها طعام عشرة مساكين الآية لا باعتبار الوضع اى اى
 موضوعا لها فان وضعت للبر والكفارة انما يجب ستر الذنب والحدث وقسم الحنفية الى علة معنى فقط لا اسما و
 حكما كالجزء المتقدم من مسئلة الكربة فان له دخل في التأثير فيكون علة معنى ولم يوضع للحكم ولم يصف اليه وهو
 لم يقتصر ومن ثم لم يكن سببا عند الامام محمد للاسلام وكرام خيرة خلافا للابوسى القاضى الامام ابى زيد واما
 شمس الائمة السمرحسى وهما نظر الى ان لا تأثير له قبل وجود الجزاء المتاخر واما الاضافى اربع وسائط المتاخر
 وهذا شأن سبب الاظهارات لغير الاسلام ولذا اعتبر وجود الكليل والنجنس فقط شبهة في رباة النسبية حتى
 منعوا الاسلام الحنفية في اشعيير وقال في التلخيص هذا ما اختلفنا به في تقريره من ان لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء
 المعلول انما الموتر مقام العلة في تمام المعلول فلم يكن للجزء المنتهى من تأثير القول مراد بهم ما تقرروا به الايجاب على

ولم يوجب أي لا يجب تأثيره اجزاء كل ملة في اجزاء ملاءمها لجواز مخالفة حكم الكل حكم كل من الاحاد كما في جبر اكل
من يحصل فانه لا يقدّر عليه الجماعة ولا يثبت رواد واحد واحد على جبر جزء بجزء بقدر حصصهم والافتقار يكون التأثير للاجزاء
كما للتمام في التمام كالملة واء المركب للمركب فانه لو اثر كل جزء منه في واحد واحد من المراتب لم يثبت في المراتب
على ان الدليل والتاثير بجزء العلة لا يجب ان يكون بطريق التبعية بان يكون للجزء تأثيرا حال الانفساد
بل معناه ان معنى تأثيره ان يكون له تأثيرا في ضمن تأثير الكل في العلول وفيه الاينافى في عدم تأثيره وانفساد
جزء العلول في قسمه وقسمه الخفية الى علة حكم فقط لا اسما ومعنى كوجود الشرط بوقوع الحكم المعلق والجزء بالآخر من بسبب
المركب بعدم الاضافة والوضع انما هو بهذا الاعتبار والاشبهه عندى شرارة القريب المفيد للملك الموجب للعقل وكل علة
العلية منه فتدبر فاقسامها يطلق عليها العلة سبعة واحد مركب ثلثي وهو العلة اسما ومعنى وكما وثلاثة مركبات ثلثي
وهي اجلة اسما ومعنى ولعلها سبعة مفرقة وهي العلة اسما ومعنى ولعلها سبعة مفرقة وهي العلة اسما ومعنى ولعلها سبعة مفرقة
في شرطها المتفق عليها والاختلاف فيها ان يكون لها علة اسما ومعنى ولعلها سبعة مفرقة وهي العلة اسما ومعنى ولعلها سبعة مفرقة
معها او يحيلها او دفع حصة او تقليد كما في صلل الماتورة من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
هو المراد باللائحة في كلام مشائخنا الكرام وخالف فيه اصحاب الطرول لانه لو لا ما لا يؤولا المشائخ لكان التعليل اجليا
من انفسكم قلنا لئلا يتبين عليه عدم سوجب الحكم وهو طاهر جدا او مستعمل الشيخ ابن الحاجب المختصر بانها لو كانت العلة مجردة
لا تارة ولم يكن لها منسوبة وتأثير في الحكم لزوم الورد لانه لا قائدة لها الا القريب لكان في الماتورة يكون معرفت حكمه متوقفا
عليه وهي مستبعدة منه فيكون متوقفة على معرفتها ولا صاحب الطرول ان يجعلوا لغيرها السادة فحينئذ لا بد منها انفسا
قياسا ما يوجد هي مية على الاصل لكن يقع ما يشكك بكونه لو من البين ان ما لا تأثير الا لوجب الحكم اقول فيه نظر اما اذا قلنا
الامارة المجردة عن المناسبة فسيم المناسبة لا مستصود منها الا اطلاق على حكم لا تعريف كما ذكرنا فاختصارا فائدة في
ذلك اي في تعريف الحكم مستوح بل الاطلاق على حكمه من الفوائد وانت تعلم انه متى لم يكن موثرا في الحكم مناسبا
لا يجب كونه حكمة الا باعتبار كونه معرفا لا مستبدا انما حكم الاصل مستصود من اجماع عليانية كما اتت في شروط حكم الاصل
سواء كانت العلة مستبعدة او منصوطة واذا كان كذلك كان حكم الاصل مستبعدة معلوما من غير تعريف العلة اما
فاللزام من التعليل بالامارة من غير مناسبة عدم الفائدة لا الدور فبرهانت تعلم ان اثنين بطريق ليس
على المستدل فلما تجوز الاستدلال بلزوم اشتراط الفائدة يمكن بان فائدة ترا حسب تحققها ووزوم الدور لا
عائبة اصلا فافهم وما اورده عليه التفات زاني واقضاه الشيخ ابن الهمام ان يعرف حكم الاصل وليست به وهو النقص
او بالاجماع والعلة التي هي الامارة مفرقة لا فرا الاصل فيعرف حكمه اي حكم الاصل فيها بهذه العلة فيسبب العلة مستبعدة
من الاقراود فادور فاقول فيه بحث لان الاقراود ليست مما يختص بفهمها البحت حتى يحتاج لاجله الى التعليل بل هي
للحكم حسن غير فلا دخل في معرفتها للعلة الا اذا كان الاصل مشتبهما ونصيا في افرادة ولا كلام في هذا في علم
ان ذلك اي التعليل لمعرفة الاقراود ليس تعليل الحكم بل لصاق العنوان على الذات والفرق بينهما لا يخفى والكل

هنا في التعليق في الحكم ولا يقصد منه الاستعارة الحكم فثبت به ومنها أي من شرائط العلة أن يكون وصفا معلوما
 ضابطا للحكمة لا حكمية مجردة غير مضبوطة معلومة لغتها كالارض في التقيد فانه امر مبطن لا يمكن بعلم به فاقيم الايجاب المحرر
 عن تشريته انزل والاكراد وكجوهما متقاهما او لعدم انضباطها كما مشتبه فانه من البين انه لم يشتر كل قدر منسب بل قدر معين
 وهو غير مضبوط فاضبط بالمنطقة وهي السفر ولو وجدت الحكمة ظاهرة منضبطة خارجا لربط الحكم بها لعدم النافع بل بحسب الزمان المتعارف
 النوع حقيقة وقيل لا يجوز ربط الحكم بها مع ظهورها وانضباطها والا كان حكم الملك المرفوع وحاصبا الصفة الشاذة بالعكس فلا يكون
 الملك المسافر مخصصا ويكون صاحب الصنع الشاذة مخصصا لان الحكمة في الترخيص المشتقة في غير وجوده في سفر الملك موجودة في صاحب الصنع
 الشاذ وال جواب لا ظهوره لانضباط حكمته المشتقة هناك الا بالمانعة للقطع بانه لم يفسر كل مشتقة فيكون خارجا عما نحن فيه
 ولا يجب فيها الطرد والعكس أي تمي وجدت المنطقة وجدت الحكمة وتسمى انشئت انشئت فافهم ومنها أي من شرائط العلة ان لا يكون
 عدسيا بوجوهي وعلية لا عدسي وابن الحاجب في الاكثر من اهل الاصول على جوازه أي جواز تعلييل الوجودي بالعدسي قلبه أي كما
 يجوز قلبه وهو تعلييل العدسي بالوجودي اتفاقا وهو لا يذهب عليك انه ناذا اراد بالعدسي ان اراد ما حكم الشارع بعدم حكم
 لعدم الجواز او عدم الوجوب فالظاهر ان عليه اتفاقا كل بالانط به الجواز والوجوب كيف وحكم الشارع بانتفاء الجواز والوجوب
 انما يكون اذ انتفى ما انط به مطلقا كيف ولو كان مستحقا لم يحكم لعدم الجواز والوجوب فلا تعلييل بالوجودي فضلا عن الاتفاق
 وان اراد عدم وجود الحكم من الشارع فكونه متعللا لعدم وجود العلة الظاهر فالذي يصح الاتفاق عليه هو ان الامر الوجودي كان لها
 للجواز والوجوب فحكم الشارع عند وجوده بعدم فليس عليه الا لانه مصداق عدم العلة التامة للوجود وان شئتوا به من ان عدم
 نشأة البيع معلل بالبحر فهو ايضا موكد لما ذكرنا فان الحجر مانع عن النفاذ والعلة لعدم النفاذ حقيقة عدم صورة من الاصل فافهم
 وهو المختار وجواز تعلييل العدسي بالعدسي قبل في شرح المختصر اتفاق أي يتفق على جوازه وقيل في التحريم الحنفية فيمنعون بعدم أي التعلييل
 به مطلقا سواء كان تعلييل الوجودي به او العدسي به فان قلت قد استدلل الامام محمد على عدم وجوب ضمان لعدم المنصوب الذي يات
 عند الناصب لعدم كونه منصوبا فقد علل لعدم وكذا الامام ابو حنيفة استدلل على انفي تخمين النبي بانه لم يوجب وهو ايضا عدم قال
 وقول الامام محمد في ولد المنصوب لا يضمن لانه لم يضمن وقول الامام ابو حنيفة في نفي خمس الضمي لم يوجب عليه من قبل عدم الحكم
 لعدم العلة فانه استدلال على عدم وجوب الزمان بعدم علة فبقي الذمة غير مشغولة كما كانت فليس فيه تعلييل بالعدسي علم انه لا يوجد في سبب
 المشايخ الكرام الاحد هم الاستدلال بالنفي من الوجود الفاسدة وقالوا لا يصح الاستدلال بالنفي الا اذا دل الدليل على ان السبب
 واحد وشكوا بالمتساكين المذكورين في الظاهر ان مرادهم ان لا يجوز الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم جوازا ان ثبت بعلة اخرى
 الا اذا دل الدليل على وحدة سبب فينتفي الحكم بانتفاء واحد كلام الامام محمد في الاسلام نص فيه فحكيتك التباين لنا كما قول ولا عدم قدر
 الوقوع مناسب للتشريح فتعلل لعدم ولما كان نقائل ان يقول ان التشريح معلل بالذمة وبشيء وجودية قال تعبير بالذمة لا بغيرها
 للذمة وليس معنى العلة لعدم قدرت الوقوع وهذا الجواب ليس بشي فان العلة حقيقة قائمة بالعين وهو الخلل في عروق الذكرا والمشيح بها
 وعدم القدرة من اللوازم كما لا يخفى وقد يقال في الجواب بان مناسبة العلة ليست الا لانه ملازم عند قدره الوقوع فليست بالذات
 الا لعدم ويمكن حمل كلامهم على هذا ايضا وانت لا يذهب عليك ان عدم القدرة بعوض ضعف البدن الذي المصغر من تحريمه في وجود العلة

لا يوجب الترتيب في العلة العلة لا غير فافهم ولنا ما نياس ان عدم العلة على عدم المعاول ، هذا لا يصح مع تجوز تعديل الحكم بعد الترتيب
الا ان نحسب بماذا اعلم وحدة العلة او المراد عدم العلة راسا وهذا انما يصح لو ثبت تعليل لعدم المعاول بالوجودي فقط كما لا يخفى فاذا كان الوجودي
علت لعدم المعاول على عدم الوجودي على عدم العلة والوجودي على عدم العلة مستلزم للوجودي فالعدمي على عدم الوجودي هو
انت لا يذهب عليك انك قد عرفت انه لا يستلزم تعليل لعدم المعاول بالوجودي بل ان الوجودي مانع عن وجود المعاول على عدم الوجودي
اشارة لعدم المانع فلا بد من مقتضى بل عليه عليه عدم العلة بالذات وهذا العدم قد يتحقق في ضمن وجه والمانع قائل في مقتضى
في مقتضى راسا لا الضرب وهو من وجودي تعليل بعدم الاستتال مع كونه عند سياجيب لا سلم له معلل به بل بالكلف عن الاستتال
وهو وجودي قائل فيه وقد ذكرنا ما سأل من ان التناهي في الآخرة قد يكون لعدم المقيّد وكما في ترك الواجب ما قد يعاقب في عدم توجبه
بل نحن في الجواب ان العلة ارادة المعذب وعدم الاستتال صحيح لتعلق الارادة ومرجع آياه فالعلة في حقيقة الوجودي فافهم ثم قل
بأننا لا نحازر مع وجودي تعليل بالتجدي مع المعارض وعليه المداير مع وجوديها لتعلل بالمدوران وهو الوجود والانتفاء عند الاستقار
والتركيب من العدمي في حجب الاستلزام ان العدم هناك جزء العلة بل لعدم شرط قائل فيه على ان الكلام في ان حجب التعليل بمعنى التبعث
لا في المعبر عنه والتجدي مع عدم المعارض والمدوران وليلان ومعرفان للاعجاز في علية المداير وفيه ما فيه لانه على هذا لا بد من
الترام ان العلة لا بد فيها نوع اقتضا ولا يكون معرافة في الاستقار في الفقه بقية خلاف ذلك الا ان ذلك ما سأل من
قبيل اقامته الدال مقام المدلول كذا في الاشياء وانت تعلم انه لا بد في العلية من النسبة كما هو المقتضى انما هي علة لكل
على النسبة فلا يراد وان اراد بالاقا نبت هذا فلا وجه للتعريف فافهم البشارة بطلون قالوا اول المقدم لانه يميز عن غيره لان التبعث فرع التبعث
والعدم لا يتبعث لهما على ما نقرر في الكلام وكلما هو كذا اي يميز لانه لا يكون علة فالعدم لا يكون علة فكذا اول المقدم لانه يميز عن غيره لان التبعث فرع التبعث
فرع التبعث خارجا وان اراد به فرع التبعث ولو علمنا فلا يسلم انتفاء في العدم ويتعلق بهذا الحق شريف قد بينا في حقيقتهما
على تعليلات شرح المواقف وقلنا انما لو تم هذا لم يكن فرق بين عدم الماير وعدم الماير فلا يكون عدم الماير مزايا وعدم الماير
لا يراو قلنا انما قلنا انما لو تم هذا لم يكن العدم للعدم اي لم يكن عدم العلة على عدم العلل لانه التبعث هو خلاف
المستقر والكبرى القائلة كلما هو كذا اي يميز لانه لا يكون معلولا اذ الحكم الى الصغرى المذكورة في العدم غير متميز بين عدم غير معلول
ولو للوجودي فبطل الاتفاق اي ما هو متفق عليه اتفاقا وهو معلولية العدمي بالوجودي وقالوا انما لو كان العدم علة للوجود فاما
مطلق وانضاف الى ما فيه مصلحة او الى ما فيه مفسدة او الى نقض المناسب وغيره والعدم المطلق لا يصلح للتبعث بالضرورة
الى ما فيه مصلحة لتوحيدها فلا يوجب الحكم والمضاف الى ما فيه مفسدة عدم المانع لان الغيب قهري المانع فلا بد من مقتضى غير في العلة
لا العدم والمضاف الى نقض المناسب لو كان علة فكان لكونه مثله فلا يكون مثله لان نقض المناسب لا يتبعث عن المانع بل
هو نفسه ولو كان خفيا كان نقضه ايضا خفيا لان خفاء واحد لا يقضي لغيره خفا الاخر فالعدم المضاف الى ما فيه خفي لا يوجب
فلا يكون مثله ايضا والمضاف الى غير نقضه غير راجح العلية فانه لا يوجب الحكم والاقسام من ابطال العلة في العلم بالاطلاق لا يخرج
مثال مثلا او قيل المراد يقتل لعدم الاسلام فليس قتل عدم شيء ما سألنا بالعدم المقيد فلو كان في قتل من الاسلام مصلوفا
فانه ان كان في مفسدة لعدم الاسلام عدم المانع فلا بد من مقتضى الحكم الاسلام نقضا للناسب هو انكر المناسبات لقتل قاتلها

فهو العلة واما خفي فالاسلام خفي فغيره خفي وان لم يكن هو نفسه بالنسبة للقتل شي آخر يوجد معه فيقتل بعد ما اسلم اليه كمار وحمي
 مالك فلا يكون عدم الاسلام علة قلنا تخار ان لا ينفك ان الشيء بالنسبة هو العلة بنفسه فلا ثالث حتى يكون هذا العدم من شرطه فلا بد من
 تصحيح هذا الثالث بالاستقرار كما في هذا المثال الخرابه وودونه ثرا القضا وقول على ان الاحكام متناهية وبما لعل باوصاف متناهية مع ان المال
 من شيعه هذه الاحكام واحد كالعصمة المعلولة بالاسلام فقتل المضاد لها المعلول بعدد المتقدم من هذا الحكم التزمه خوفا عن القتل فقتلانه
 مضاف الى ما في مصلو وهو علة للحكم المضاد للحكم المعلول بالمصلحة والمصلحة فلا تقويت فمقتدروا هذا لا توجه له فان قصدوا استل
 ان العدم اما مضاف الى المصلحة التي تحصل في الحكم المصلل بعد العدم ففي اعتبار العدم التقوية فلا يصلح علة وهذا لا يرد عليه شي ولم يصح
 توهم ان المراد مصلحة اى حكم كان هو بعيد منه فافهم ومنها ما من شروط العلة تجبرها كخفية ان لا يكون العلة المستنبطه قاصرة مخفية
 بالاصل كجبرية النقيدين اى منها خافه في باب الرجا والاكث من اهل الاصول موهم مشاغلنا السوء فيكون عليهم الرحمة على جوازها
 اى جواز كون المستنبطه قاصرة كالمخصوصة اى كما انه يجوز تصور المنصوصة القضا والمنازع يقول لافائدة فيها اى لافائدة في اعتبارها
 القاصرة واستنباطها لاخصار الفائدة في معرفة الحكم الفرع والنقض لمخصوصة القاصرة بانه لافائدة فيها البغى فيج بانها عاملة
 نصبا بخلاف المستنبطه فان عدم التقدير فيه بالراى وهو يحصل بالكتف عن التحليل وقول ابن الحاجب الجواب بان العلة ليس الحكم
 والنص ليس الدليل فالعائدة دلالة لها بل الحق في الجواب ان النص ليس الحكم انا والعلة دليل لما فسرته احكام فائدة فلا يلزم الفار عنه والقول
 بانها ليست فائدة فحقيقة فانما استخرج حكم المسكوت عنه فان لم الحكم ايضا من فوائد الحكم وليست منحصرة في استخراج حكم مسكوة كما
 لا يخفى قال الجوز اول الدليل قد دل على علية الوصف القاصر دلالة الدليل لا ينكر فوجب القول بوفيه سياسيا من دلالة الدليل منسوخ
 فان من شرطية العلية التاثير وذا لا يمكن بدون التقدير وقال الجوز ثانيا لو كانت العلة مشروطة بالتعدية والتعدية انما يكون بالعلة
 دار لتوقف كل على الآخر واجواب تعدية الوصف غير تعدية الحكم والعلية مشروطة بتعدية الوصف والتوقف على العلة تعدية الحكم فلا دور
 على انه ملازمة وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر فقد برغم قيل بخلاف الواقع في صحة التعليل بالقاصرة لفظي لان التعليل هو القضا
 باصطلاح الخفية والقاصرة ابد احكامه وليست قضا سافلم يكن تعليلا واجما بهير اراد واجبه استخراج المناسب فحكم الصحة التعليل من فلا خلاف
 في المعنى وبهذا النقل في اصطلاح الخفية لو تم لم يكن التعليل بلا قياس وقيل به كما قدم في جواز التعليل باليؤثر به في جنس الحكم وقيل في
 التوضيح ليس الخلاف لفظيا بل معنوي مبنى على شرط التاثير في كذا مذهب الخفية والاكثاف بالاخالة كما عليه الشافعية فعلى الاول يلزم
 التعدية في المستنبطه والا فلو يثر في محل آخر ايضا فلم يكن علة دون الثاني لكفاية المناسبة بالراى ولو في محل الحكم دون ان يلو يثر في
 اصلا وقال في التحرير انه علة لصحة التاثير عندنا باعتبار اجنس لعله في اجنس الحكم فجاز كون بعين قاصرة لا يوجد في غير الاصل ولا يكون جنسه
 تاثير في حكم جنس الحكم فلا ينفك البناء على التاثير فيما نحن فيه قول مقصوده ان المراد بالتعدية ما يوجد به وجنسه غير الاصل بالقاصرة ما لا يؤثر
 به ولا اجنسه فيه بل يخص بالاصل والتعدية بعينه واجنسه لازم على تقدير وجوب التاثير بخلاف الاخالة وح صح البناء فان قلت المتبادر
 من تعدية العلة وجوده في محل آخر قال هذا باحقيقه تحرر لى لم يكون محلا للنازعة ولا يؤول الى النزاع اللفظي الذي سيجد كل البعد
 صدوره عن التخصيص الكرايم فم فرغ قال جمهور الشافعية اذ اجمعت العلة تعارض التعدية والقاصرة وحجت التعدية لاشتغالها

فإنه قد زادوه وهي نافذة حكم الفرع وإذا اجتمع وصفان هما لثان للعبية واحدة بما مستعد والآخرة بحجب المعدى مستعد بالعبية لا يجوزهما
 سبيل لتعدية بدافا عنهم ومنها ما في شرط العلة عدم النقض ويختلف الحكم عنها في محل عند استباح ما رواه النهر ومنه الإمام علم الهدى
 الشيخ أبو منصور الماتريدي قدس سره والامان فخر الاسلام وخمس الأئمة جرحا منه العالي والي الحسين البغلي وعليه الإمام القاسم
 وقال الأكثر يجوز النقض المانع وعليه القاضي الامام أبو زيد من شاش ما رواه النهر وحقيقته العراق قالية وهو الصحيح من مذنب علمانيا
 الثلاثة الامام ابي حنيفة وصاحبيه لقبوا لهم بالاستحسان بالاثار الخالف للقياس بشرط لم يصحبه القياس عدم كون الاصل مستعدا
 به عن من القياس فقد يختلف الحكم عن العلة هنا ولما كان الشارطون يقولون ان العلة معدومة لانه يختلف مع وجوده قال ابن
 ان الوصف المؤثر غير معدوم فيها بل انما المعدوم التأثير وذلك كما يظهر بالتأمل في المشية قال صدر الاسلام تكملة القوم
 قديمه ما وجدنا في تخصيصه لعملة ولم يرد عن الامام وصاحبيه وزفر وسائر الصحابة نقض ادعى قوم من اجابته اصحابنا كما الشيخ
 الامام ابي بكر الرازي والشيخ ابي الحسن الكرخي والقاضي جليل ابن احمد السخري ان مذنب ابي حنيفة القول بتخصيص لعملة
 واستشهره بالمسائل وذكر الحاسب من الاشعية ان ابا حنيفة يقول ذلك عدم من مناقبه وحال في التحقيق من قال بتخصيص
 العلة من شاشنا زعم ذلك مذنب علمنا الثلاثة لثمة وقيل يجوز النقض في المنعومة فقط دون المستند وقيل يجوز
 في المستند فقط دون المنعومة لانه تخصيص عموم العلة لتخصيص عموم اللفظ فان ظاهر كل منهما يقتضي التساؤل لكون
 في بعض الافراد فلا بد من القول بالجواز فان قيل العام لفظ فيقبل لتخصيص بخلاف العلة فانه معنى غير قابل له قال القول
 بان تخصيص من صفات اللفظ فلا يتحقق في المعنى صلاحي جديد لا يدفع المعنى فاما نقول ان لعملة كانت موجبة للحكم
 في كل اوجب فيه لكن تختلف لمانع يمنع اياه من التأثير كما في العام المتخصص للحكم في الكل وينع المنع في بعض افعال شفع
 جرحا لافي اسم لتخصيص في المعنى شيئا واستدل بانقوا التخصيص والتخلف لزم الناقض لان وجود العلة يقتضي ان يكون
 فيه الحكم والمانع يمنع عنه اجاب عنه لقوله ولا يلزم التناقض لان المانع استثناء عقلا فلانم ان وجود العلة يقتضي ثبوت الحكم
 فيما يوجب فيه المانع وانما يلزم لوقتي تأثير العلة وهو ممنوع لمنع المانع واستدلوا ايضا بانه لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب
 وكل محتمل ان لكل احد ان يقول عند انتقاض حكمة تختلف الحكم لمانع واجاب عنه بقوله ولا يلزم التصويب كما زعم الامام
 فخر الاسلام لان تختلف في المستنبط لا يسمع الا ببيان مانع صلاح للمانية فان ظهر المانع حكم بخلافه والخلل لا لخطا
 مستبعدا لاختلاف فلا تصويب بالفرقين فانهم على ان طرق الدفع كثر وسوى النقض في دفعها تعليل فيظهر الخطا والخطا
 وايضا غاية ما لزم انما لا يعلم تعيين المحتكى من الحبيب لا يلزم منه اصابة كل في الواقع فتأمل فيه قالوا ولا لوجازا تختلف
 فلما ان اوقفنا ان شرط وعدم المانع ووجود الشرط جزءا لعملة لان استلزم للعلول هو الكل من المؤثر وعدم المانع وجود
 الشرط ولا كل واحال انه لا جزء بوجود المانع او فقد ان شرط انتفى العلة فاستغنى الحكم بانتفاءها فلا تختلف قلنا النزاع
 انما هو في الوصف الباعث المؤثر لا في الجملة ما يتوقف عليه المعلول ولا دخل للشرط وعدم المانع في التأثير اتفاقا بل المؤثر
 نفس الوصف وقد تختلف الحكم عنه ومن هنا اندفع قولهم في الاستدلال بوصف العلة مع التخلف لزم الحكم في صورة التخلف
 لان وجود العلة يلزم المعلول وجب الاندفاع ان يلزم المعلول هو وجود العلة التامة الا للمؤثر فقط والنزاع انما وقع فيه

واعلم ان دليلهم هذا والبيان المذكور ان سياتم ادل على انهم ارادوا بالعللة المؤثر التام انجام لشروط التام في اوله تامة فقيه
فان عدم المانع ووجود الشرط تمان للتأثير البتة فاذا وجد المانع او انتفى الشرط انتفى المؤثر التام فانتفاء الحكم به فلا يتخلف ايضا
لو تخلف الحكم عن المؤثر التام لوجود الحكم محل التخلف وان لم يتناقض كونه ملزوما للحكم وايضا يلزم تصويب كل لان عدم وجود
الحكم لما لم يكن كسائر التام العلة المكن ان يعمى كل احد به كل وجه ولا يضر النقض كما لا يضر في الاشبه ان النزاع لفظي فمن اجاز
التخلف اخبار عن المؤثر الغير مستجمع لشروط التأثير ومن منع عن المؤثر التام قال صاحب الكشف بخلاف في مسئلة
تخصيص العلة راجع الى العبارة لان المسئلة في غير موضع العلة صحيح عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم الا ان العلم
عند المانع مضاف الى عدم العلة وعند المجوز الى المانع قال المصنف واثبت انه ممنوع في ظاهره ثمرة في الجواب عن النقض
فقد المجوز يجوز باذراع المانع وكون المانع وفي مسئلة انحرام المناسبة لوجود مسئلة لازمة راجحة او مساوية فثبت المجوز
لا انحرام بل تخلف كمانع وعند المانع يجوز استتبعه وبذلك ليس على ما ينبغي فان انتفاء الحكم لازم البتة لعدم المانع
فالمجوز فينسب اليه والمانع ينسب الى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها واما انحرام المناسبة بمسئلة راجحة او مساوية
فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرة فافهم وقالوا ثانيا يعارض دليل الاعتبارات في اعتبار العلة الذي هو
مسئلة بين المانع وبين دليل الابدار الذي هو تخلف الحكم عنها والتعارض موجب للتساقط قلنا وجود دليل الابدار
ممنوع بل يتخلف ليس دليل الابدار بل المانع والكلام عند وجوده فلا التساقط وانت اذا تأملت علمت ان دليل
تام ان اريد العلة التامة فان تخلف الحكم دليل عدم تمام العلة وقالوا ثانيا العلة الشرعية كالعللة العقلية في ايجاب الحكم
ولا يخص قريبا فلا تخصيص في الشرعية واجيب بان دليل العقلية على الذات وما بالذات لا ينفك فلا ينفك علمتها وتأثيرها
فلا ينفك المعلول عنها وهذه هي العلة الشرعية على بالوضع من الشارع فلا يستلزم معلوما فافهم كما في المختصر اقول
هذا الجواب غير مرضي لان الشارع جعلها موجبات للحكم وجعله حق فقي والعقلية سوار في الايجاب فلا تخلف بل مانع ومن
ثم يعتد بالمانع في العلة المنصوصة اتفاقا فالفرق بينهما وبين العقلية فما لا طائل تحت بل الحق في الجواب ان المؤثر العقلية
وهو العقلية اتفاقا علمية كالشرعية اي كالمؤثر الشرعي يجوز فيه التخلف لمانع وان لم يجز التخلف في التامة الاثرى لا يمتنع طلب
الربط بين النار المحترقة لكون الرطوبة مانعة من الاحتراق والعلة التامة العقلية كالتامة الشرعية لا يجوز التخلف فيها وليس
كلام المجوز فيما بل في المؤثرة ونحن على ثقة منك انك اهتديت الى ان قياس الشرعية على العقلية قرينة واضحة على ان
مراد المانع بالعللة هي التامة فثبت ولا تنزل والحد اعلم بمراد عباده الكرام المانعون في المسئلة فثبت قالوا لوصحح مستنبط
مع التخلف لكان هذا التخلف لمانع والا اي وان لم يكن لمانع بل بالمانع فلا اقتضاء من العلة فلا علمية والمانع انما يكون
بعد العلة والا اي وان لم يكن وجود العلة مع وجود المانع فعدم الحكم بعدم العلة لا للمانع فاذن قد توقف العلة على المانع
وهو على المسئلة فثبت وواجب بانه دورية اي تلازم بين العلية والمالعية وتوقف احدهما على الآخر ممنوع ووقع بان
ليس المراد توقف كل منهما في نفس الامر على الآخر بل توقف علم كل منهما على العلم بالآخر وتقرر بان المراد انه لا يعلم
بمالعية اي بمانعية المانع الا بعد الاقضاء اى العلم به والا فيجوز انتفاء مقتضى العلم بالمالعية ولا يعلم الاقضاء وقت التخلف

الابعد العلم بالمانعية فان التخلّف من غير علة المانع ويوجب التردّد في حقن المانع المورث لمزم الدور وقد يجاب بان ظن العيان
يحصل بساكنهما من غير توقف على العلم بالمانع واستمراره موقوف على المانع اى العلم به عند التخلّف فان التخلّف مريب الا
عن المانع والمانع موقوف على اصل الظن بالعلية لا على استمراره فلا دورا قول المانع اى الظن به في محل التخلّف موقوف على
ظنه فيه والا فيجوز انتفاء الحكم بانتفاء المقتضى وظنه فيه موقوف على المانع اى على الظن به فيه لان التخلّف من غير مانع
ودليل عدم مقتضى المسالك لا يفي ظن العلية فيما تخلّف فيه الحكم وان افاد في غيره الا عند وجوه المانع قيد دورا
اليعنى بان الظن بالعلية العلم بالتخلّف كما لو سلمه فقير ان فاعطى احد بها ومنع الفاسق فانه لا يفتى بل يحظر ظن غلبة الفقر لا بعد ظن غلبة
مانع المسالك بانفراد لا الكفى بالصواب بالجواب ان المتوقف على العلية يعلم بها المانعية بالظن بها. انتهى على العلة والظن بها
بالقوة وظنهما وهو كون الشيء بحيث اذا جامع باعثا منه مقتضاه وجبه. انتهى اول هذا المانعون في المنصوصة قالوا ودليل
المستنبط من مسالكهما يوجب الشك بها والتخلّف شكك لاحتمال المانع في محل التخلّف فيكون سلة واحتمال جدوى فيمكن ان
فلا تعارض بين دليلها ودليل سدها الذي هو التخلّف لرجمان الاول واجيب بان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك
في الاخر لانه تجوز الطرفين على السواء فقولك العلية مظنونة وعدمها مشكوك تناقض بل العلية اليه صارت مشكوكه فقلت
فما معنى قولهم الشك لا يزول بالشك قال واما قول الفقهاء الظن لا يرفع بالشك فمنعنا ان حكم الاقوى الثابت لا يزول
بالاضعف الطارى شرعا اى اوجب الشرع العمل بمقتضى الاقوى وان طرد الاضعف المعارض ولا يمكن مثله ههنا
لان الكلام ههنا في نفس الظن بل يحصل عند التخلّف ام لا اقول يمكن ان يقرر كذلك التخلّف في نفس مع قطع النظر عن جز
امر شكك فاذا انضم مع دليل العلية احتمال المانع صارت العلية مظنونة ظنا قويا لا لاحتمال انتفاء الاقتضاء بل يسهل المشكوك
يصير بالمرج منطوقا بالضرورة فالصواب في الجواب ان عند الايراد على دليل المستنبطة والتخلّف يوجب الظن لكل
من بعينه وعدمها وعند الاجتماع يجبل الشك في الطرفين للتعارض بينهما فلا سلم قولك التخلّف مشكك بل هو مفيد عدم العلم
وفيه ما فيه فان احتمال وجود المانع وعدمه كلاهما قائمان على السواء فالتخلّف في نفسه مشكك فلا مجال للنسج الا ان يدعى
ان احتمال عدم المانع بعيد لكثرة انتفاء الحكم الانتفاء المقتضى واحالة بعدم العلية فافهم واما المنصوصة فلا يقبل الغرض
وتخلّف الحكم عنه لزوم بطلان النص العام المشفد للزوم الحكم اياه فان التخصيص على العلة بمنزلة قوله كما يوجد العلة فيه يوجد الحكم
بحلاف الحكم المستنبط فان دليلها الاقتران اى اقتران الحكم مع عدم المانع فيجوز التخلّف لاحتماله واجيب في المختصر ان كان
النص قطعيا بعدم القبول للتخصيص سلم ولا نزاع فيه والا قيل التخصيص يقيّد المانع وليس هذا من بطلان النص بل
التجوز لدليله اقول النقص اى نقص مقدّر معناه ومن الكلام فيه وان كان لا يقدّر محال بان يكون مقطوعا فلا معنى لتسليم
التخصيص فالتقدير للمانع هو الحق في الجواب بتدبر شرح الموانع كما ذكر في كتبنا خمسة الاول مانع انتفاء العلة كبيع المحرقان
المحرقة مانعية عن كونه بيعا وثانيهما مانع تمامها وتاتر بالفضل في ايجاب الحكم كبيع عبد الغير فانه وان كان مانعا لا يوجب الحكم لكن غير تمام
فانها لا يتم الا باجازه لكونه ملكا له وثالثها مانع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبايع يمنع ملك المشتري مع كونه مؤثرا حقيقة لكن
تأثيره متوقف على انتفاء الخيار ولذا بعد ارتقاء عيشة الملك من الاصل ورابعها مانع تمامه اى تمام الحكم وان ثبت

ان عدم العلم

القياس

ابتداه خيار الروية لا يملك المالك لنفسه لكن لا يتم المالك بالقبض منه بل يجوز بالرد بلا قضاء ولا رضاء وهذه آية عدم تمام المالك حتى يسبوا
 بالبيع لزومه أي لزوم الحكم بخيار الغيب المانع من لزوم المالك فقط لا يمكن المشتري من الفسخ القبض الا بقضاء او تراض ولو لم
 لما الفسخ جبراً بالقضاء ولم يتم المالك لم يحتج في الفسخ اليها فافهم واما الكسور فتخالف عن الحكمة دون التسليم التي هي المصلحة
 تخالف خصته السفر عن الصنع الشاقة في الحضر وعند البعض الكسر يقال على انقص المكسور الذي ينبغي فالتحتمل ان لا يطل
 العلمية وعليه الاكثر خلافاً للبعض انما العلة المنظمة لا الحكم وهي شاملة لانقص عليها اما المقدرة الاولى فلان الحكم لما وجب
 اعتباراً في اناط الحكم وانععت بما اطلما قوماً في تعليق الحكم في نظر الشارع ولقد رقتين القدر الصالح للماعتبار بحيث
 ينضبط عند المكلف ضبطت بما هو اماره ومنظمة تيسر على المكلف فيكون هذه المنظمة هي المعتبرة في اناط الحكم فهي العلة
 ولغت الحكمة وما في التبراج العلم باشتغال الموصف المجهول علة عليه أي على القدر الصالح دون العلم به أي بهذه القدر صلت
 فيجب علمه في هذه العلة فاقول من دفع لان تعدد التقنين يتحققا بحيث لا يتجرب لانياب لا ينافي الضبط تخفيفاً بما هو في الغالب مستلزم
 اياه تدبر الماقلون قالوا الوصف المجهول علة تتجسس الحكمة فانه انما اعتبر لاجلها فهي العلة حقيقة فالنقص الوارد عليها وارو على العلة
 فيبطل الحلية فانه الوصف وان كان عتباره لاجل الحكمة لكن لا يلزم كونها علة بل لا اعتبار لهما الا اذا كانت مضبوطة ووجه فالعلة
 هي الا المنظمة الا ترى البكارة علة لذلك فافهم بالسكوت في النكاح حكمة احياها بعلية فيمراوا الشئيب لو كانت او فرياء ولم يمتد كونهما
 اجزاء لعدم كون مرتبة احياها مضبوطة في انفسها بل ضبطت بالبكارة لغير لو كانت اما اقدار مختلفة وكل قدر وصف ضابط مناسب
 بشرح حكم لا بد من بشرح حكم اليتقن من الاقدار كالقطع أي وجوبه بالقطع العمد العدوان فانه ضابط بقدر من الجنائية وحكمه
 اللائق القطع قصاصاً لتحقيق اللزوم لقتل أي وجوبه بالقتل العمد العدوان فانه ضابط بقدر آخر من الجنائية اعلى من الاول بشرح
 الحكم اللائق به وهو القتل تحصيله لاكثر من الزجر الموجود في الاول واما النقص المكسور وهو نقص بعض العلة مع الغاء الباقية
 من الاجزاء وبان يكون العمد للمدعاة كربة من اجزاء فتبين كفاية البعض من الاجزاء في المناسبة وبلغى الباقي في العلة
 ثم ينقص الجزء المناسب فالتحتمل انه وارد على العلة ويبطل به العلمية الا عند ظهور مانع وعليه الاكثر خلافاً للشريعة قليلة فيميز
 الى ان الوصف وان كان بطروداً في النقص مثاله قول الشافعي في بيع الفانث بيع مجهول الصفة فلا يصح بيع عبد بالعلمين فبعض
 الخفي يتزوج من لم يراها فانه تزوج صحيح مع وجود الجمالة بناء على ان الجبالة مستقلة بالمناسبة في افساد العقد لا قضاؤه
 الى المنازعة والبعضاء فلو كان الوصف بالمدعى علة كان الجبالة فقط كونه سبباً وصف طردي لا دخل له ثم في القياس
 المذكور شئ آخر قوي هو ان الجبالة انما يفسد الرضا من المشتري فيكون موكولاً الى رضاه وليس بخفي لانه ليس
 وهذا بخلاف النكاح فانه يصح مع الزل ايضاً فلا يتوقف الا على الرضا بالنكاح بالسبب وقد وجد فينا العلة بهنا اما
 المجموع او الباقي بعد الغاء والاول باطل لا لغاء الملقى من الاجزاء فتبين الباقي للعلة والباقي منقوض فيقبل
 هذا النقص فافهم ومنها أي من شرائط العلة الاتكاس عند البعض وهو انتفاء أي الحكم عند انتفاء أي العلة
 وذلك مبنى على منع التعليق بمسئلتين كل منهما مستقل بالاقضاء الحكم اذ لا يكون الحكم بلا باعث عليه فلفظ لا منه سبحانه علينا
 كما هو بهنا معشر اهل السنة القامعين للبدعة او وجوباً عليه تعالى كما عند المعتزلة واذا لم يكن بلا باعث فينتفي عن انتفاء العلة

العدم بوجه وباعث آخر والحق من العبد وجواز اى جواز التعديل اكثر من سلة فلا يشترط الالف كاس ولذا ابد الامام فخر الاسلام
الاستدلال بانفى على ما تحت الحكم من الوجود والعاسية والحقايقى السبا قلا فى يجوز فى العلة المشهورة فقهية ومن
وقيل كاسه اى يجوز تعدد استنبطه دون المصنوعة والامام قال يجوز التعدد وعكسها ومقتضى شرفها لو لم يجر التعدد
عكسها او شرفها لم يقع وقد وقع فان البول والفاطمة والمذنب والرعاش كل واحد يجب له بركت باستقلاله وكل القنف من
والرودة كل منهما بالفرادة حلت للقتل ان قيل ليس القتلى المعلولان اما امر او احدا او الا لا تحت الاحكام وليس كك
بل الاحكام متعددة ولذا كفى قبل القصاص بالعقود يثنى الآخر وهو قتل الرودة وبالعكس اى يقتضى قتل بالرودة وثبت
الآخر بالاسلام قلت تعدد الاحكام لا يجب تعدد ذات الذات فان الذات الواحدة قد يربها ايضا ذات الشيئين فتعدت
بالاعتبار فتعدت الاحكام ولو تعددت بالاضافة الى الازالة اذ ليس ما به الاختلاف بهما الا ذلك والملازم باطل لان
الاضافات لا يجب تعدد ذات المضاف اليه وللخصم ان لا يتبع عليه بل يقول تعدد الاضافة الى العلة يجوز استلزام
تعدد المضاف وان لم يستلزم الاضافات الاخر بل هذا اول مسئلة تمتد به قال شارح المختصر لوجوب الاضافة الى المضاف
تعد فى الذات لا كمن بقاء احد المحدثين مع انتفاء الامر فيكون بقاء حدث البول مع انتفاء حدث الفاطمة وبان التعدد
لا يوجب امكان البقاء لجواز كونها مستلزمين قال المصنف لو تعددت ذات التعدد والوجود فتعد والاعدام فكان يتيقن وجوب القتل
انتفاء احد بهما مع بقاء الآخر وان كان بينهما ملازم فى الواقع وهذا هو مراد شارح المختصر ولما سأل ان لا يثبت عليه يقول ان الزاد
تعددت انتفاء احد بهما مع بقاء الآخر فتعددتا بالضرورة منسوج وان اراد التفكاك احد التعدد ويرى عن الآخر فبطلان
مستوع وباقيل لقتل بالرودة حق اعدا الى واقعة ما حتى العبد وبها مستغائر ان فاقول بدفع بان ذلك التغير
معتبر فى جانب العلة والحكم السلي لى هو القتل ولذا كان الحكمه فى احد بهما هو القتل بالرودة حفظ الدين وفى الآخر
هو القصاص حفظ النفس وانت لا يذهب عليك ان لقتل فعل قائم بالقاتل متعلق بالمقتول ولا شك ان لقتل بالرودة فعل الالام
او بالقوم مقامه والقول القصاص فعل الرولى او ما يقوم مقامه والاول واجب الثانى مباح فها مستغائر ان قلنا وبما على المقتول
فانما يستلزم نفسه الا وليا ان يخلو بقتله فليس بهما اتحاد اصلا ولعله هو الذى رآه هذا القائل واعترض الابدى بان النزاع
انما هو فى الواحد الشخص المتماثل وينتفع فى الصورة المذكورة بل المعلوم فى تلك الصورة واحد بالنوع اقول المصنف قد استوفى
المذكورة التوارد للعلل معا كما اذا بال ودرعت معا فلو كان هناك اتحاد بالنوع لا بالشخص لكان بازا كل حلة لمسلول شخص
مستغائر بشخص لمسلول بازا اخرى ولزم اجتماع المتولين وانت لا يذهب عليك ان هذا اللزوم انما يتم لو كان لكل علة معلول
بل الموتر بهما القدر المشترك بين العلل فى واحد شخصي قليل بهما شيان فادسم ثم اعلم انه قال شيخ ابن الهمام انما
يعد كون الكلام فى الواحد الشخص من لشرع وهذا يدل على ان الكلام فى الحكم الواحد بالنوع بل يتعد عليه وجه تسمي الكلام
غير كلفه فان الحدث واحد بالنوع قلنا وقد تعدد وجوباته وسقطت التماثلات التى قدمت لاثبات الوحدة الشخصية
وليؤيده انهم جعلوا من فروع الالف كاس وهو ان ينتفى باشتغال العلة ومن يبين انه انما يلزم لو امتنع تعدد العلة للحكم
المتعلق بفعل الواحد بزم والاما اذا امتنع فى الواحد شخص دون الواحد النوع فتح يجوز ان يثنى الحكم الشخصى باستثناء العلة ويبقى نوعه

ان وقتا تعددت

فلا شك

فلا انعكاس فلا يصح التفريع فافهم واستدل لو امتنع تعدد التعلل امتنع تعدد الادلة على حكم واحد لانها معرفات شملها فثبت
 الملازمة لان الادلة الباعثة اخص من تلك التي الادلة فلا يلزم من امتناع التعدد في الاخص امتناعه في الاعمسم المتحقق في فرد آخر
 المانعون قالوا اولادوا لتعدد التعلل لزم استقلا لكل لانه مفروض وعينه نفسه غيره ولزم الثبوت لها لانها موثران لانها
 لا يمكن الثبوت بدون كل منهما فلم يتم التناقض فلما الملازمة ممنوعة وسعى الاستقلال والثبوت بكونها بحيث اذلا لتفردنا
 ثبت به الحكم وهذه الحقيقة ثمانية لهما دائما وليست مستتفة فلا يلزم عدم الاستقلال ولا عدم الثبوت بهذا المعنى اقول انما اختير
 ههنا هذا المعنى لانه مشترك بين المجوزين مطلقا عن القائلين بكون كل موثر مستقلا عند الاجماع والمجموع والواحد جزءا لا كذا قسم
 التفتان في من اختصاصه بالقائل بالجزئية فقط كما لا يخفى وسيجي ما هو التحقيق ثم لا يذهب عليك ان هذا الجواب ليس شئ
 لانه لو تعددت لا يمكن وجود شخص المعلول دون كل فلم يثبت على عدم حصول تأثير واحد اليك يمكن ثباتا بواحد فلما ثبت حقيقة الثبوت به اي
 بتأثيره اذا تفردت بل يلزم ان لا يثبت بكل فلم يثبت على عدم حصول تأثير واحد اليك يمكن ثباتا بواحد فلما ثبت حقيقة الثبوت به اي
 النصان قطعا فمائل فانه وفق كانه يعرف وينكر ثم ان هذا التناقض لا يلزم في الواحد بالتبوع فان له وجودات فباعثا لبعضها
 يتوقف على واحد وعيت باخر على آخر فاسم الحكام فيه فاجواب تام قال في الحاشية احدا الاستقلال بمعنى الثبوت بهما لا غير
 وهذا على نحو الثبوت بالفعل والثبوت على التقدير والاول حقيقة والثاني مجاز كما في شرح المختصر وذلك كما تقر ان الطلاق الوصف على
 الافراد المقدره تجار فاستدل اجري كلامه على حقيقة والمجيب اجري تحرير المراد وهذا الكلام بظاهرو يدل على ان الثبوت لكل
 من العلمين عند الاجماع ثبوت تقديره مجازي وان الثبوت بكل ليس الاحال الافراد وعلى هذا الافراد شرط في ثبوت المعلول
 فعند الاجتماع لم يثبت الواحد منها حقيقة فلا تأثير حقيقة فلا علمية حقيقة وهذا بالحقيقة فثبتا امتناع التعدد حقيقة ثم قال ولما قلنا ان دفع ما في
 شرح الشرح ان ينسب الاستقلال هذا فلا يصح قول شارح المختصر وتسمية بالاستقلال مجاز وانته لا يذهب عليك ان غاية ما يلزم مما ذكر
 كون الثبوت مجازا في الثبوت على تقدير الافراد فلا يلزم منه كون الاستقلال مجازا فان التجوز في التفسير لا يستلزم التجوز في
 المختصر ثم الحق المجازية قطعا لان التأثير ليس الاثبوت الوجود بهما وقد توقف على الافراد فعند الاجتماع لا تأثير اصلا ليقف
 شرط فلا استقلال وعلى هذا اقوى الاستقلال بحيث لا شبهة فيه فافهم وقالوا ثانيا لو جاز تعدد التعلل لزم اجتماع اثنين اذ لا بد
 لكل من معلول وقد يجاب بانه على تقدير التعدد واجتماعهما العلة المجموع فيكون بازا لشخص احد من الحكم قال المصنف جعل كل علة
 مستقلة عند الافراد وجزء عند الاجتماع ثم اعلم ان هذا الدليل بظاهرو يدل على امتناع التعدد للواحد بالتبوع بل هو الاصح
 به فان لزوم اجتماع المشلين فيه اظهر ويزيد في ان الكلام في الواحد بالتبوع وح يمكن لنا ان نجيب بان العلة قد يشارك
 لفرد منه لكل يوجب شخصا لما توجه الآخر ثم كان قهضا لكل ذلك لكن تخلف لما منع وهو عدم صلاح المحل فوجب مشترك
 بعدم ابا المحل عن قبول اثره فافهم واستقيم واجيب بان ذلك اللزوم في السلك العقلية المفيدة للوجود لا امتناع التخلف بينا
 فيلزم وجود معلول كل فيلزم المشكان واما الادلة المفيدة للعلم بالحكم فلا عدم كونها عللا بالحقيقة حتى لا يوجب الوجود كذا في مختصر
 اقول لا يخفى ان الكلام ههنا في العلة الباعثة المفيدة لوجود الحكم في الخارج وان كانت الافادة بوضع الشارع لا في مطلق الدليل
 على الحكم والعلة الباعثة لا يتخلف عنها الحكم كالعقلية فمائل على ان الحكم ايضا موجود في الخارج فانه عندنا معشر المتكلمين صيغة خارجية

قائمة بالعالم فيلزم اجتماع المشككين في تلك ولو سلم ان العلم ليس موجودا في الخارج بل في الذهن كما عليه المعتزلة او امر اضافي كما يلوثر
من بعض كلمات الامام الرازي فلا نزاع في الثبوت في نفس الامر وان لم يسم موجودا في الخارج فيلزم اجتماع المشككين نفس الامر
فتبرر والصواب في الجواب ان المفروض هو ان التوارد على الواحد بالشخص بناء على ان الكلام فيه فيوجب كل اثنين بالوجه الآخر
لا مشكك حتى يلزم اجتماع المشككين في ذلك ان يتول بالبدل للوجود المعلول ان يتوقف على وجود العلة وهي موثوقه واذا كانت الواحدة
كافية فقد اشرت في وجود المعلول فلا يتوقف على الاخرى اليه كافيته فلا بد من وجود آخر ليوثر به الاخرى فيه فيجب على هذا الوجود
منها واتعد الوجود يستلزم تدب الشخص فخرم الشان قلعا قائل فيه وقالوا اننا لنقلوا في علة حرمة الربو ابي المليل مع انفس
كما هو ندمنا او الشك كما هو ندمنا للشافعي والاعتقادات كما هو رأي مالك بالترجيح بواحد منها على الآخر وهو مفسر صلاحيته
ولم يروم انتفاء الكل والاكتمان كل حلة فلا يحتاج الى الترجيح وهذا ايضا يرشدك الى ان الكلام في الواحد النوعي لان الربو انواع تحته
اشخاص كثيرة واجيب بانهم تعرضوا للابطال فان قائل كل منها ينفي الآخر لا للترجيح حتى يلزم صلاحيته كل لو سلم اهم تعرضوا
للترجيح فللاحتاج على اتحاد العلة بهما ولا يلزم منه الاتحاد في كل حكم القاضي قال اذ النص على استقلال كل من العلة لا بد من
القبول لوجوب اتباع النص في المنيص فيه حكما بالجزئية لا بالاستقلال اذ الحكم بالعلية استقلا لا دون الجزئية تحكم فلا يصح التعدد
شبه المنصوص عنه وعوض بالعكس يعني بان حكم بالجزئية دون العلية تحكم فلا يحكم بها ايضا اقول في العلية الغاء الاخر من وجه فانه
لو افرد واحد منها لا دخل الاخر اصلا وليس كما بالجزئية فانه لو افرد احتاج الى آخر في التاثير بالجزئية سترج قائل انه دقيق في ذلك ان
بان في الجزئية الغاء الاستقلال والتاثير عن كل انما التاثير والاستقلال للجمع وفي العلية كل موثر وليس لان الغائبين ترجيح
فعاد الحكم على ان التعدد مرجح لانه قليل وخلاف الاصل في الجزئية راجحة والجواب عن استدلال القاضي ان الاستقلال لكل
يستنبط بالعقل بان يكون بينهما عموم من وجه فيوجد كل من العلة بدون الآخر مع الحكم فيعلم ان لهمة المجموع بل كل مستقل وانت
لا يذهب عليك ان هذا الاستقيم في الواح بالشخص فان حكم الواحد بالشخص باليوجب في محليين مع واحد واحد فقط فالاجابة بهذا
الجواب يرشدك الى ان الكلام في الواحد بالنوع اللهم الا ان يقرر ان كلاما من العليتين لما وجدت مع نوع الحكم بدون الآخر فكل موثر
في النوع فاذا وجدنا في محل فنجب تاثيرها في النوع وفي النوع في محل واحد لا يوجد الا في شخص واحد فلم تعد العلة معلول واحد شخص
بالليل فلا ينكر فلا تحكم قائل فيه ثم انه قد تقرر الجواب بان اد اوجدت كل بدون الآخر مع وجود الحكم فكل مستقل افراد وعند
الاجتماع العلة المجموع ورده المصداق بان هذا تسليم مطلوب القاضي فانه يقول بالجزئية في صورت التعدد بل الحق ان كلاما اذا
افراد اعلم ان الاجتماع ليس شرط في التاثير واذا اشرت عند الاجتماع فالافراد غير شرط فكل حلة مطلقا اجتماعا او نفرا فكل حلة
عند الاجتماع استقلالها كما كان عند الافراد فافهم المتعاليين الجزئية للتعدد في المستنبط دون انصافه قطعية فاقضي احتمال غير
فلا تعدد بخلاف المستنبط فانها مبنية على ما يترجح كل بدلية فيجوز التعدد والجواب اول ما منع القطعية فان لم تنص على العلة فيكون
ظنيا اليه وانما يابى تسليم القطعية منع نفي الاحتمال للغير اذ لا تنافي الامام المجيز عقلا المانع شرعا قال لو لم يمنع شرعا لوقع ما دون
ولو نادى في بعض الاحكام ولم يقع فانتقلت قد وقع في المحدث على شتى اجاب قال والتاثير باسباب المحدث مستعد وحتى
قيل اذ اتوى رفع احد احداثه لم يرفع الآخر ولو كان واحدا لمتج الى نيات شتى وهذا مبني على رأي من ستم اشترط النية في رفع

والجواب منع عدم الوقوع بل يجوز ان يكون مادة الوقوع الحادث وتجزئة التعداد كما يجوز لا يكفيه لانه مستدل فلا بد له من اثباته ثم
 اتفق له ودون انه اى احوال بالاول في الترتيب وجود العلل فالتفت قال الامام ابو حنيفة فيمن حلف لا اتوضا من الرعا
 فبال ثم رعت ثم توضا بحث فدل على ان الوضوء بالعرف مع انه متاخر قال واما عن ابي حنيفة حلف لا يتوضا من الرعا فبال
 ثم رعت فتوضا بحث فبعض على العرف فانه يقال في العرف انه توضا بالعرف وسبني الايمان على العرف ولا يلزم منه ان
 الحادث من الرعا حقيقة واما في المعية بان يوجد العلل معاقيل لعلة المجموع وكل من اجل جزء وقيل واحدة لا بعينها
 وهو الحق والخبر عند المصداكل فتمت علة ولا يخفى عليك ان على المذهبين الاولين لم يقع تعدد العلل وتوارد ما على احد
 فان التوارد اما على التعاقب فالعلة الاول فلا تعدا وعلى المعية فلا تعدا ايضا لان لعلة المجموع او القدر المشترك فعداها من
 التعدد لا يصح بل الحق ما او مانا سابقا ان الكلام كان في الواحد بالنوع فمتى جمع تعدد علله والتمتاع عند الجمهور انه يجوز ثم المجوز
 اختلفوا اذا واحد العلل معا فهاستواردان على الواحد الشخصي كما في المذهب الاخير والابل لعلة الواحد الشخصي المجموع او القدر
 المشترك هكذا ينبغي ان يجير الخلاف ورح يلقوا اكثر القليل والقال الذي مر فانه سم وثبت لنا لو لم يكن لكل دفعة فاما بالمجموع
 ويكون كل جزء او واحد وبها باطلان اذا انجزية ينافي الاستقلال وقد فرض كل مستقلا وفي الوحدة التحكم اقول قد يطلق الاستقلال
 على الثبوت بها لا غير كما مر وهذا المعنى حقيقة في الانفراد اي فيما اذا انفرد واحد منها وما جاز في الاجتماع اي فيما اذا وجد كل دفعة لا ثابت على
 تقدير الانفراد فقط وقد يطلق الاستقلال على الثبوت بها نفسها اي لا يتوقف اقتضاءها بالثبوت على غير ما كما في الاشكالية المقيدة
 ونزاد الاينافي الثبوت بالغير ايضا والتحقيق ان هذا الاول متساويان في استقلة الواحد الشخصي فان الثبوت لعلة لا يستل
 الا بالاحتياج اليها واذا احتاج فلا يمكن ان يتحقق بدونها وهو المراد به هنا لانه التوارد والمتنازع فيه بالتحقيق والا اي ان لم يكن
 تواردا مستقلة بهذا المعنى بل بالمعنى الاول لزم تواردا للعلل الناقصة في هذا الواحد الشخصي اذا التابت بالانفراد اي بالعلة
 المنفردة ابتداء شخص آخر غير الثابت بالجمعة فلم يكن كل مستقلا بهذا المعنى بل بالمعنى المستقل وكل علة ناقصة فلا تواردا و
 لانزع فيه كما مر ومن به هنا اي من اجل ان المتنازع فيه هو تواردا لا يتوقف اقتضاءها على الغير لزم المانعون اجتماع المشككين
 بخلاف ما اذا كان كل مستقلا عند الانفراد وجزء مستقل عند الاجتماع لا وجه لاجتماع المشككين حينئذ اي حين يتحقق ان المتنازع فيه
 تواردا يكون تاما للاقتضاء ان دفع ما ورد ان اراد الاستقلال بكل عن الانفراد فغير مفيد لكم لان الجزية عند الاجتماع لاينافي الاستقلال
 عند الانفراد وان اراد الاجتماع اي الاستقلال عن الاجتماع فففس المتنازع فيه هو المنازعات لا استحالة فيها وجه الالافاج ان
 المراد بالاستقلال كونه تاما في الاقتضاء وهذا المعنى ثابت له دائما اجتماعا وانفرادا قاطل ولك ان تورد بوجه آخر هو ان القدر المستقل
 هو اقتضاء ثبوت نوع الحكم عن عدم المانع ثابت لكل بدلا اذ اذ اذ لا يلزم ثبوت اقتضاء شخص حكم لكل اجتماع قاطل اقول ربما
 يمنع الحكم على تقدير الوحدة كما هو الشق الاخير من الثاني وانما يكون الحكم لو كان الوحدة بعينها بل الوحدة لا بعينها فانه يجوز ان
 يكون العلة حقيقة احدا على التعيين في الجواب ان الكلام به هنا فيما اذا لم يكن هناك امر مشترك بينهما هو العلة حقيقة كما في عدم الجزين
 فان طبيعة عدم الجزء من العلة مع اى تعيين كان هي العلة حقيقة ورح ان اريد بالمعية لا بعينها المهمة اي الواحد من استحيات المذهب
 الموجود بوجود كل لازم عدم تحصيلها والمعلول يستحصل بعقل متوخش عن تجزئه فلا بد ان يراد معيئة مخصوصة اية كانت فيه حكم فبدر

فانما المجموع هو

والى الوحدة

بالنص اذ انما هو منه بينا ونقصه ظاهر النص او الى التوبة المتكررة قالوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون وجوب
واحد على حكمين قلنا لو سلم بطلان جسد الواحد من الكثير ولم يقيم عليه دليل فانما ذلك في الواحد حقيقة من جميع
الاجزاء ومنها جهات مختلفة وايضا ذلك في اسلم الحقيقة العقلية لا الوضعية الشرعية كما لا يخفى وقالوا نانيا تجوز تحليل
حكمين بصفة تحليل الى اصل يحصل المصلحة باحد بما اى باحد الحكمين فلو شرع حكم آخر لتصيلها ما يلزم تحصيل الحاصل
قلنا ذلك الزوم اذ لم يحصل للمصلحة متعلقان وكان كل من الحكمين شرعا مستقلا في التحصيل اى في تحصيل المصلحة
واما اذا كان متعلقان لا يخفى بحكم الواحد لتصيله لا بد من شرع حكم آخر فانهم ومنها اى من شروط العلة ان لا يتاخر عن حكم
الاصل لتحليله لاية الاب في الاموال على صغير الذي عرض له جنون بالجنون فيلحق به المجنون في حق النكاح لا يشتركون في الجنون
ومثل شارح المنع بتحليل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولي ولا يخفى ما فيه اذ لا معنى لعلمية جنون الولي لعدم كون
والبا لا مناسبة اصلا لتحليل انه وضع الظاهر موضع المفهوم والمضى سلب الولاية عن الصغير العارض له جنون بحبونه العارض
وقيل تعبه بالولي لا يتاخر عن كدر بل المعنى ان تحليل سلب الولاية عن الصغير المجنون بالجنون الذي هو عارض في الولي البالغ
المفقيس على الصغير المجنون في سلب الولاية اقول منع انه ابعد عن نفسه ليس المراد ان المطلوب بهذا الشرع الاصل لانه في هذا
تشبيه بمثال ولم يذكر الا في نسخ اى ليس المطلوب العوض في الفروع وقد ذكرنا المطلوب غير مذكور وما هو مذكور غير المطلوب بل
سلب الولاية للولي عن الصغير الذي ليس له اطلاقا بالجنون العارض له ولا يخفى ان التوجيه الاول اظهر الكمل وقد شغل تحليل مجابته
لعاب الخنزير بالاستقضاء ارى عدة قد ارفقت اس عليه العسوق وهو اى الاستقضاء ارستقضاء لان عدة قد ابعدهم بنجاسته ورواية
ابن العامر انه اى التاخر غير لازم لجواز المقارنة بينهما اقول الاستقضاء لطبعها مقدم على نجاسته اللعاب لكنه لم يظهر عليه والاستقضاء شرعا
متاخر عن النجاسته ولو رتبة لان الظاهر لا يستقضاء شرعا فليس بهما استقضاء بمقدار ان فانهم لنا لو تاخرت العلة عن شرع الحكم لم يكن
شرعا لهما اى لم يكن شرعية الحكم لاجل العلة فلم يبق العلة علة بنصف واستدل على الاحتار ايضا لو تاخرت العلة عن حكم ثبت الحكم
بالاباحت بوجوده قبل الباعث بالعرض اقول هذا الاستدلال مبنى على ان شئ مانع التحليل بعلمتين في الافا لما زمة ممنوعة بحجج انه
ان يكون الحكم سلبا باعثنين يوجد باحد بهما ثم يوجد الباعث الآخر فانهم ومنها اى من شروط العلة ان لا يتاخر عن حكم
بالاظهار اى لا يكون التحليل سلبا بالحكم سلبا لتحليل الشافعية نص الحكم وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا تدانتم
بينكم الى اجل مسمى فاكثبه قال ابن عباس نزلت في اسلم وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فليسلم في كيل
معلوم بنسج احضار السلعة فيجوز اسلم الحال كما لم يجل لم يطل للماجل المنصوص في اسلم ومنها ان لا يخالف نقضا
ولا ايجابا كما يجب الصوم على المالك المبرقة خاصة في الكفارة بتحويل الزجر فانه مبطل للنص الموجب تعدية عن الاعتاق
وفي اليمين عن احد الامور الثلاثة ولا يخفى ان هذا مبطل للاسمل ومنها ان لا يوجب العلة المستبقة زيادة على النص
مطلقا مقيدا كان او خالف عندنا لانه نسخ وتغير مطلقا فلا يجوز بالقياس الذي يهودون النص ولا يوجب زيادة منافية
عند الشافعية فان مطلق الزيادة ليست معتبرة عند جسيم ومنها اى الزيادة على النص مطلقا مع تجوز التحصيل للعام
والتقيد المطلق بها كابن الحبيب اى كما يمنع ابن الحبيب مطلقا تناقض ظاهر ومنها ان لا يخالف قول صحابي

الاصول الرابع النياس

القياس

من من قرينة على القياس وقد تمتدح تحقيقه ومنها أي من شروط العلم المستنبط من هذه أن لا يكون بها وصف معارض معناه
 له انقلبه في العملية في الأصل وإلا أي ان كان ما في الأصل لا يتصل بالجميع المركب منها ومن المعارض فلم يبق مستقلا إلا ان يكون كل مستقلا
 بل ليس في عدم الاشتراط والاشتراط موقوف على الخلاف في جواز تعدد العلل ومنها أي من شروط العلم أن لا يكون دليلها
 مقتنا ولا حكم انفسه وكذا لعموم الفرح يكفي في الدليل لاثبات الفرع وضاع لتسليط الاعضاء الفرع في دخول الفرع فيه
 أي في كون عمومته وجوهها فانه يجوز اثبات الفرع بان العلة المشبهة به الدليل لكون وجودها فيه اظهر والاحتياط
 أي عدم الاشتراط بهذا الشرط لأن الملك ثابت ولا ينافي مسكوكه وجوده مسلك آخر لا تعين الطريق ليس به يجب على الناظر
 ولا يحيل الممانع الانتفاء الفائدة مع التحويل ليس بتحقيق أو تعدد طرق المعرفة من القواعد فليس يتحول بل فائدة الشارطون
 والرجوع الى الدليل المتناول الحكم انفسه رجوع عن القياس اليه فلا يصح قلنا الرجوع ممنوع لان الثبوت أي ثبوت حكم الفرع
 بكل من القياس في الدليل الرجوع في القياس اليه لاثبات العملية لا لاثبات الحكم غاية ما في الباب ان هذه المسألة اطلوا
 من مسافة الاثبات من الدليل لا يصير فيه مسئلة اختلاف في كون الحكم الشرعي حكمة حكم شرعي آخر المختار جواز كونها أي
 العلة حكما شرعيا لقول الغفيرة في المدبر مملوك كسابق حقه بطلاق الموت وهذا حكم شرعي ثبت بايجاب فلا يسلح كامل الولد في
 ايض حكم شرعي مسيل بالاول عند ما قيل انها يجوز كونها حكما ان كان لتسليط بحلب مستلح وان كان لرفع مفيدة في لا يكون
 حكما شرعيا وقيل لا يجوز مطلقا سواء كان بحلب مستفدة او دفع مفيدة لنا من الغفيرة انها قالت يا رسول الله ان
 ادرك الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على راحته فيجزي ان راج عنه فقال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارأيت لو كان
 ابيك دين فغنصية ما كان ميتا منك قالت نعم قال قد بين السداح كذا في بعض كتب الاصول والذي يظهر كونه راجعة كتبنا
 انه لم يقل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارأيت في حديث الغفيرة بل فيه اجازة الحج عن ابيها بل انها كان
 في القول في جواب امرأة اخرى سالت عن حج ابيها وقالت أي ضعيفة لا تستطيع ان يستمسك على راحته فيجزي عنها
 ان حجفت ال ارأيت آه رواه الشيخان وفي حديث آخر ان رجلا قال ان ابني مات ولم يحج فاجع عنه قال ارأيت لو كان
 على ابيك دين آه رواه النسائي وبعد الليث واللقم فحدثني معلومة الله سلامه عليه وعلى آله واصحابه على ان العلة
 القضا وصيرورة التي دينا على الذمة وهو حكم شرعي فانهم المفضلون قالوا لو لم يكن بحلب مستفدة كان له دفع مفيدة به شيء منها
 وهو باطل اذا حكم الشرعي لا يكون منشأ مفيدة ودفع بين الملازمة مستند الجواز فتعالمه على مفيدة مرجوة ومصلحة راجعة شرع
 لا بما وج لا يبين دفع تلك المفيدة المرجوة تيمما للحكم في دفع بجم آخر كذا الزنا شرع لحفظ النسب ومصلحة من شره لكن
 يؤدي الى التماثل انفس كونه مجا وهو مفيدة لازمة منه فادفع بالمبالغة في اثباته بايجاب الاربعة من ايشود ودم اعتبارا للفرق
 في الاربعة في اربع مجالس وبالانذار بالتبذات فتم الحكمه النافون مطلقا قالوا لو كان الحكم الشرعي على حكم شرعي آخر فاما ان يكون
 او موخر او مع والكل باطل اذ ان امتدح الحكم الشرعي العلة على محلوله لزم ان ينقص من التماثل وان تاخر عن محلوله لزم
 تاخره وقد بطل من قبل وان قارن مع محلوله لزم التحكم لان كلاهما حكم شرعي ولا اولوية لسياسة احدهما للآخر من العكس
 وان جواب اختيار الشق الثالث ومنع التحكم لئلا يستتبع في احدهما الغنى يكون احدهما وضعيا مناسبيا عا على شئ الاخرين

لا يستلزم الى الامان للقول

للعلية كبطان البيج المنجسة فان النجاسة لبطان احرازها بالبيع دون كس اقول على ان الحكم الثاني المتأخر يجوز ان يكون
اجامياً ثانياً بما بالاجماع على علية الاول فتح نختار الشق الاول ونقول انما ثبتت علية حين تحقق الاجماع عليه ما وعنده ثبت الثاني
فلا نقض وانت لا ينبغي عليك الاجماع كاشف عن حكم ثابت من قبل فلم يستدل ان يقول ان حكم الاول ان كان علية فعلية
من قبل وان ظهر بالاجماع فالحكم الثاني ايضاً من قبل متعارف وان كان انكشفه بالاجماع الان فالحكم والا فالنقض فانقسم
مع ان اللازم هو انما يتخلف اي تخلف الثاني عن الاول في النزول لان في حكمه فانه كان يجوز استنباط هذا الحكم الثاني من الاول
من وقت نزوله لكن نزوله بعد متخلفاً عنه لتقريره كان يستنبط بالتعليل وهذا ليس من يتخلف في شيء وهذا ايضا جواب باختصار الاول
فانهم وانت تعلم فساد وان هذا الحكم الذي كان جائز الاستنباط بل تعلق بالمكلف من حين تعلق الاول وان كان الكشف استنباطاً
ثم بعد المحين بوجي آخر وجي دخل في الشق الثالث ونزعم التحكم لم يتعلق بل انما يتعلق بنزول الوحي الآخر فتح لا يصلح استنباطه
من الاول ونزعم النقض فمسم ولما كان تجيب ايضا باختصار الاول ونمنع استحالة التخلف لجواز المانع فتدبر سلكه اختلقت
جواز تركيب العلة فذهب البعض الى انه لا يجوز تركيبها المختار جواز كونها مركبة لنا لا يمتنع عقلاً كون المجموع المركب من عدة معان
حما يظن عليه بمسكننا كالسبيلة فانها يطلق بمسالكها واحداً ودعوى البديهة في الامكان ثم بين الوجود وقت كيف لا يصح
وقد وقع تركيب العلة كالقتل العمد وان فانه علة لوجود القصاص والامتناع على صوم الشهر المبارك عند الوجوب الكفارة وهكذا
المنكرون قالوا اولاً لو كان المجموع علة فقيام العلية اما لكل جزء منه اقل واحد او بالمجموع والاقسام باطله لانه ان قامت العلية
بكل جزء منه فكل منها علة لا بالمجموع وانما قامت بواحد فهو العلة لا بالمجموع او قامت بالمجموع من حيث هو الجميع افاذا لم يصح قيام
الواحد بالكثرة فلا بد من جهة واحدة محتمة يصير المحل احد افا الحكم عام فافيهما كالحكام في العلية والتسلسل والمحل انما نختار الثالث
ونقول انما قامت بالمجموع الذي توحد توحدت بارياً باعتبار عرض بيئية اعتبارية لازمة للاجماع لا يتسلسل لعدم الحاجة
الى بيئية اخرى فتأمل فيه اقول على انما اي العلية اعتبارية فيجوز ان يتحقق بها الكثرة من حيث هي كثيرة ولا يحتاج الى جهة واحدة
ولا ينبغي عليك ان الجواب الاول لا يتم الا بانضمام هذا فان له ان يقول عرض الية للكثرة المحض هو الجواب الثاني فانهم مع ان العلة
مجموع العلل الناقصة فان كل جزء منها يتوقف عليه الموصول في الجملة فيجوز ان يقوم بكل جزء علة ناقصة يعني يجوز ان يكون
العلية التامة مركبة من العليات النواقص فيكون الكل قائماً بالمجموع و اجزاءه باجزاءه ومعنى قيام الجميع بالجميع قيام الاجزاء
بالاجزاء فتدبر واما الجواب عن استدلالهم بانها ليست صفة للوصف المركب حتى يتوجه السؤال في قيامه بربل صفة للشارع فقلنا
بمعنى انه حكم شوب الحكم عند كافي المختصر فلا يخفى ومنه ومنه فانه الباعثة تكون مجعولة من الشارع كصفة للوصف البنية وانما
هذا الوصف يجعل من الشارع فانهم وقالوا انما لو ترك الوصف لكان عدم كل جزء علة لانها ضرورة ان عدم الجزء
سبب لعدم المركب ويلزم النقض لعدم ثاب بعد عدم اول سبب لزوم المركب وعدم استلزام هذا لعدم الثاني له الاستحالة
العدم المفهوم فتدبر وجب عدم جزء ولم يوجد بحد الله عدم المجموع النقض فلزم النقض وانت لا ينبغي عليك ان البول اذا
خرج فتدبر وجد الحدث ثم اذا خرج بعد ذلك المندى فلم يوجد حدث لا تحالة اتحاد الموجودات المتشابهة من لزوم النقض والخل ان
هذه المانع وهو الموصول لانه اخرى والتخلف لمانع لا يستلزم في اقتضاء المتقضي والسر في مانعية الحصول لعلته اخرى

ان الاشكال شرط في تأثير العلة يعني ان تساوي نسبة الطرفين مع قطع النظر عن تأثير الموتر شرط والضرورة قبل تأثيره ولو لم يستل
 يتأثيره اي الاشكال بالتأويل المذكور اقول ولك ان تقول في الجواب العلة عدم كل جزء من الاجزاء بدلا او لا وبالذات يعني هذه العلة
 للمركب عدم جزء ما من جبره او بل عدم علة ما من علة وانما يطلق على كل واحد واحد من اقسام الاخر لا يتحقق في ضمنها فعدم كل من
 والتحقق عن ما هو علة حقيقة فانهم واذا تأملت حتى السائل ايقنت ان الجواب حقيقة هو بدايه جيب الخضر بانه يجوز ان يكون
 عدم الجزء عدم شرط العلية بان يكون وجود الجزء شرط لها واورد عليه ان الكلام في تركيب العلة من الاوصاف فلا يكون وجود الجزء
 وشرطه اجيب بانه لا يستحال في ان يكون الشيء جزءا لشيء شرطه الصفة العلية العارضة كدخول فيه وتغيب المص بانه لو سلم الشرطية
 لا يرفع الايراد فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط كما ان عدم العلة يوجب عدم المعلول ففي صورت تعدد الاجزاء يتعدد
 الاعداد فاذا عدم لواحد فلا يعدم باخرى فيلزم المخدور وقهر في فافهم سلكه لا يشترط في تقليل لعدم بالمانع
 وكذا في تقليله بالتقاء الشرط وجود مقتضى وقيل نعم بشرط والا اي وان لم يكن وجود مقتضى مشروطا بل جازع
 فالعدم للمعلول لعدم الوجود والمانع فيلغوا التعليل بل لكل من عدم مقتضى ووجه المانع مستبعد في الدلالة والاعداد من
 عدم المعلول والاشكال في الواقع عدم معلولا لاحدهما ومن لم يبين انه لا دخل في الاستدلال بدليل عدم قيام آخر قال في
 الحاشية فيها اشاره الى انه اشكال في النزاع في الدلالة المقيدة لعدم الاشراط والاشكال في العلة حقيقة فافهم سلكه لا يشترط
 انتهى والسر فيه ان علتها عدم الذات عدم العلة التامة وذلك انما يكون بعدم واحد من الاجزاء الالهيته اذا كانت مركبة
 واحتمل حقيقة لمعان فاذا وجد المانع فقد بطل تمامية العلة بعدم المعلول واذا عدم مقتضى فعدمه بعدم العلة ظاهرة في التحقيق
 ان اشكال النزاع في العلة حقيقة فلا يستلزم الى الاول منها اي كان فانهم ووجه اي حين ما بينا الحاجة الى تقدير مقتضى بان يكون
 بحيث لو فرض مقتضى لمعنا في تقديره لان الكلام ان كان في نفس الدلالة فكل استقل فيها فلا حاجة الى تقدير مقتضى
 والا فلا تأثير للمانع في نفس الامر عند اعدام مقتضى نعم لعدم عدمه اظهر من عدمه بالمانع ولا يذهب عليك انه انما احتج
 الى تقدير مقتضى ليظهر رافعية المانع حتى يصح الاستدلال به فافهم سلكه حكم الاصل تامة بالعلة عند الشافعية وبانفس عند
 الحنفية فقيل الخلاف بينهما على وجه الاستشبه بالصواب لان مراد الشافعية انها الباعثة عليه و مراد الحنفية انه المعروف لنا
 الحكم ولا تكرر في ذلك بعدم ورود انفي والاثبات على مورد واحد وكيف لا يكون مراد الشافعية ما ذكره وحكم الاصل قد يكون
 قطعيا والعلة متعلقة فلو كان ثبوت الحكم ومعرفة من العلة لا يتبع القطعية وقيل النزاع معنوي واختاره ابي حنيفة
 قالوا نحن معاشرة الشافعية لا بغير العلم بالباعث فانه لا باعث مدعالي على احكامه بل هو محتار في الحكم وانما الغير بالمرور
 ومعنى التعريف ان يغيب المارة عن الحكم فيجوز ان يتجلف الحكم حزنا في حق العارف به فعلى هذا اجار العلة بمعنى العلامة
 والامارة مع انها قسمه وكونها باعثة لا ينافي اختياره تعالى فان موافقة حكمته الى الحكم والمصالح لا يوجب الاضطرار
 ان ما ذكره الفلاس كرسب الشافعية فانهم يقولون العلة الباعثة فانهم جعل سببا في تحرك اختلاف جوار التعليل بالقاصرة وقد فزع من جعل العلة باعثة
 الحكم فالفائدة عنده التعرية فلا يصح التعليل بالقاصرة من حيثها معرفة فافهم سلكه لا يشترط في تقليل معلول معلول معلول معلول
 عليك وان كونها باعثة لا يوجب انحصار الفاعلية في التعدية بل معرفة الحكم ايضا فافهم سلكه لا يشترط في تقليل معلول معلول معلول معلول

انما

معرفا يجب ان لا يصح التعليل بالقاصرة اصلا فان الحكم معلوم بالنص فلا يحتاج الى معرف مستنبط بالراي فافهم ثم لا يسا عد عليه
كلما كانت الشافعية اصلا فانهم المقصود الثاني في سالكها الحثية لاملية لا بد للحكم من علة انما بها الشارع وجوب عليه كما عليه
او تفصلا عليا كما عليه اهل الحق التماسين لبدته باختصاص الفقهاء والقائمين في الافاصحاب او اذا الظاهر لا يتلقونه بالقبول
واقول له تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وهي اى الرحمة برعاية المصالح والاخرية وشرع الاحكام بحسبها فلم يتم التعليل
وبانه اى التعليل الغالب على وفق الحكمة فيكون اصلا اعلم ان مشائخنا الكرام ذكرنا اربعة اذاهب الاول انه لا يجوز
التعليل لعله الا اذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللا وليس الاصل فيه التعليل الثاني ان النص معلل لكل وصف وكل صالح
للعلة ولا يحتاج الى الدليل الا اذا تعارض الاوصاف وينسبون هذا القول الى اصحاب الطرد وكلما القولين في الغايين من
الاذاطر والتفريط الثالث ان الاصل في النصوص التعليل ولا يحتاج في طلب العلة الى اقامة الدليل على انه معلل ولا يصح ايل
بكل وصف فلا يلتزم في ذلك من دليل لا غير واليه ذهب بعض مشائخنا المتعبرين وقال في الكشف ذهب اصحابنا الى
وقوله عن الشافعي ايضاً وذهب اليه هو اهل الاصول الرابع ان الاصل في الاحكام التعليل لكن لا يقبل مخرقة العلة
من سلكها معرفت ان النص معلول بعبته ما واليه ذهب الشيخان الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة رحمهما الله تعالى احتج
الفرق الاول اولاً بان النص انما يدل على حكم المنطوق بخصوصه وشرفاً بالتعليل ينقل منه الى غير فيصير لتعليل مغيرا
حكم النص فلا يصح الا اذا قام الدليل على انه بخصوصه معلول فيصح بخلاف القياس قلنا التعليل انما يفيد تساوي
المسكوت عنه في الحكم لا تغيره وابطاله نعم لو كان مقتضى النص اختصاص حكم بالمنطوق كان مغيرا ونحن ايضاً نساعد في
عدم جواز التعليل هناك كما من شهادة حرمة رضوان الله تعالى عليه وان ارادوا بالتغير نفس هذه التقديرات فلا نسلم بطلان
ولا بد من الابانة وظني ان هؤلاء قائلون بالمفهوم المخالف فيظنون تغير التعليل اياه فلا يصح الا اذا قام دليل على ان الحكم
غير مخصوص بالمنطوق فلا مفهوم فلا تغير فيصح التعليل وح احتجوا ثانياً بان الاوصاف في المنصوص عليه كثيرة فالتعليل
بالكل وهو باطل لان الكل مختص به لا يتجاوز غيره واما بكل واحد وهو موجب للتناقض اما بواحد ما وهو مجبول لا يصح الاحتجاج
الحكم والامامين عليه مشكوكه فبطل الاقسام فوجب التوقف قلنا التعليل بواحد متعين والشك ممنوع بل المسلك معرف
فافهم واحتج الفرق الثاني بان الشارع باجمل القياس حصر الاصل في النصوص كلها التعليل بدم كون الدلائل فارقة للمنصوص
كلما معلولة بوصف صالح فالتعليل اما بجميع الاوصاف الموجودة في الاصل وهو ساد للباب القياس اختصاصا به واما بواحد
وهو مجبول واما لواحد معين فهو الترجيح من غير ترجيح واما كل واحد صالح لان تعليل به ويقاس به عليه غيره الا
لمانع من التنازع ومخالفة القاطع وغير ذلك قلنا سلمنا ان الاصل في النصوص التعليل لكن التعليل بمعين صالح يكون هو
عن حكم الحكم لا ترجيح من غير مرجح ويعرف بمسلكه واحتج الفرق الرابع بان من النصوص ما هو معلوله وما هو ليس كذلك فقام
الاحتمال في كل نص انه مما ليس معلولا اصلا فلا بد من دليل دال عليه اجالا ولا يكفي الاصابة للالزام وانما يكفي للدفع قلنا
ان ارادوا بالاحتمال الاحتمال يكون في المشكوك فمنع وكيف لا واذ اذ المسلك على انه معلول بعبته الصلانية فقد لزم كونه معلولا
وزال هذا الاحتمال وان ارادوا بامتناع الاحتمال فلا تضر اذا القطع بالعبية ليس بشرط في العمل بالقياس ولو قصدوا بتعليل نص

كون اجماع من احد السبيلين محتاج قيام الدليل على تحليده واجابه انه لا يجمع على ان متطوع السوء التي يحسن منها البول والفاكهة
يصير حجة اقل من حكم غير معتبر على خروج بل معلل بعلة متقدمة فافهم احتج النزقي التاليت اولاً بان لم يقبل في مناظرات الصغار
رضوان الله تعالى عليهم ولا في مناظرات التالبيين طلب الدليل او لا على كنه المنس معلول ولو كان مستلزماً لوقوع احكاماً فافهموا واحتجوا
بان اعمال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بعينه، بخصوصه والبعض الآخر وهو الاكثر غير محققة والتاسي على ان
وعلى انه واصله وآزواجهم واجيب مع احتمال كونه من انحواس لذا اذ افان الاصل في التعليل فيجب اخذ الاوائل وليس في
الاختصاص بالخصوص اجاب الفرق الرابع بان فرق بين الابداء وبين ما نحن فيه فان رسالته عليه على آله واصحابه الصلوة
والسلام مقطوع من غير شبهة فلا يفرط بان شبه الاختصاص بالعمل في الاقتران بفعاله وانما هو من اختصاص نوعان منها معلول فيجب طلب
العلة ومنها غير معلولة فلا يجوز فلان من دليل ميز بين النوعين وان النص يستلزم من اي نوع هو وهذا هو اجاب غير شاق
فانه يجب ان الرسالة قطعية من غير شبهة لكنها غير موجبة لا اقتداء بفعاله بل الافعال نوعان منها مختصة ومنها غير مختصة
كما ان الخصوص نوعان والعمال الاقتران هناك لاصالة عدم الاختصاص فكذلك انما الاصلالة للتعليل موجودة بحسب طلب
العلة لهذه الاصلالة وليس هذا من قبل السهل بالا استقخاب بل الشرح جعل النص من معلولة ليقاس عليها غير ما احتجوا
ثالثاً بان المسلك لما دل على انه معلول بعلة معينة فمذاكلنا انه ليس من النوع الغير المعلل فلا يحتاج الى اقامة الدليل
اولاً على انه من النصوص المعللة بل يكاد يكون مفظلاً ونحوه فالاصالة كافية للطلب النظري في تعيين بعلة فان دل على ان
مقدراً من ومثبت انه معلل والا لتلليل فافهم ونعم ما قال صدر الشريعة ان اشتراط اقامته بالدليل اولاً مما ساء باب القياس
في اكثر النصوص فافهم لكنه العلية للعلة نظرية وعنده المعتزلة وان جاز البديهة لكنه نادر جداً فلا بد من دليل على العلية
المسلك ذلك انواع المسلك الاول الاجماع على تعيين بعلة كالصغرى في ولاية المال فان علة مجمع عليه واشترج السبيلين
في تقدير الاصحاح على الاصحاح في الارث في قياس في لاية الشكح على الاصيلين في بيت ال اصغيرة الشيب والبكر في
عليها في الكساح كما انها سولي عليها في المال والجماع الصغرى ويقال الاصحاح العيني مقدم في ولاية الشكح على العلية كما
انه مقدم عليه في الارث بما ساج اجماع السبيلين ولا يختلف في العنصر بعد تسليمه اي بعد تسليم وجود العلة في الارث تسليم
الموجب بوجوب تسليمه في اجماع النسخان الاجماع فلان اي نطقنا كما لسكوني والنقول احاد الان والنس واجيب الاعتبار فيجب اتباعه
وفيه ما فيه كذا في الجمالية وجه انه لما كان مطلقاً ما صح مخالفة بالاجتهاد وعدم تسليم الحجية الا باعداء مانع من حكم فيختلف فيه
والمسلك الثاني النص هو صريح وهو ما دل على العلية بالوضع كذا في الحاشية وله مراتب في الدلالة على العلية قوة ومنه
اعلام الاول كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انما جعل الاستيذان لاجل ابصر نقل عنه في الحاشية رواه ابن ابي شيبة
ولكن من اجل كافي رواية صحيحين انما جعل الاستيذان من اجل النظر وبكى نحو قوله تعالى كي تقر عينها واذن نحو قوله صلى
الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جواباً لما قال وفيه رضي الله تعالى عنه اجعل لك صلوتي كلما اذن بلفظي تهك وتغير ذهابك
رواه احمد في حديث طويل ودونه اي هذا النوع الكلام كقوله تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الضلمات الى النور
ويرى كان دون الاول لا يستعمل فيه غير التعليل كالعاقبة الا انه لا يمتنع الظهور كما قال والعاقبة يستعمل في غيرها

فيه الحكم وجوب الاشياء بالانواع لان الاقوال بالذات كرايا البينة وذكر الم لازم فذكر الوصف بعينه ذكر الحكم لادلائم له وفيه انفس
ظاهر فانه يجب ان ذكر الم لازم وذكر الم لازم كنه من اين علم ان حكم لازم للوصف المذكور وانما يشبهت الم لازم كونه البينة واليه فيها
الكلام ثم ان ذكر الم لازم وانما يشبهت الم لازم كنه من اين علم ان حكم لازم للوصف المذكور وانما يشبهت الم لازم كونه البينة واليه فيها
حتى يكون الحكم والاعليها ولو انما تشبهت الم لازم كنه من اين علم ان حكم لازم للوصف المذكور وانما يشبهت الم لازم كونه البينة واليه فيها
بجسدية تشبهت قوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم للراجل ستم والمارس سومان رواد الفقهاء واستعمل عليه بعض اهل الحديث فيفسله
في فتح القدير فمد البعد بحدته يدل على ان الفسدة حلة الاستحقاق ستم وممثل قوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم
لا يرث القتال وهو حديث صحيح مشهور وقد ثبت ان غير وارث او كان مسلوا من الدين ضرورة تورث لبعضها به ونحوه
من في الفروض فوق الفرق بوصف القتل فسلم انه حلة الجحيم وفيه اشارة الى انه لا يجب ذكر الوصفين في الكلام معا او بعبارة
ناية حتى يطهر من وانه قد فرق فيه بالظاهرة عن الخفي في التباينة يعلم ان الاول سبب الحرمة او بعبارة استثنائية نحو قوله تعالى
ما فرضتم الا ان يعقوبن فوق الفرق بالعبوة وحده يعلم ان العبوة حلة للسقوط ولك ان تقول قد وقع الفرق بين حكمي السقوط ساطعا
اولوم الكامل يعقوبن الزوجة او العقوبن الزوج كما في قوله تعالى فلو يعقوبن الذي بيده عقدة النكاح وهو عند الزوج فلو
منها حلة السقوط حلة للزوم قتال فيه او بعبارة متروكة نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم الذب بالذنب والفضة بالفضة
والخطة بالخطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلا بمثل يابيه ولا يغفل ربوا واذا اختلف الجنس فبعبارة شائبة
رواد الاكثر من اهل الحديث فانما الجواز باختلاف الجنس قد كان بحسبته في متحد الجنس الاستساوي في القياس علم
انه فارق باختلاف الجنس لوجب الحل لان الاصل الحرمة والاختلاف مخافس كما عليه الشافعية على ما نقل شافعي عنه
واتحاد الجنس مع المعيار حلة الحرمة لا كما زعم الشافعي من عليه الطعم او التسمية ولا كما زعم مالك من عليه الاقتيات
والعبية استدلوا بحقوقه تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم لكن يواخذكم بما صدقتم الايمان فدل على ان المعقبة
حلة الكفارة ثم ههنا نكتة الاولى في القول المختار ان المناسبة بين الوصف الموجب اليه وحكم الابد في الواقع
اذا حلة ووهنا ما يطور بما ليس بشرط في فهم التعليل من الايمان لان دلالة الايمان تامة فلا يخلو الى ما سواه من المناجيز
وقيل بكون المناسبة شرط لضعف دلالة الايمان لكونها من قرينة وقيل ان فهم التعليل من المقارنة بين الوصف والحكم بشرط
المناسبة لان دلالة هذا النحو من الايمان ضعيفة والا فلا يشترط لكونه تاما في الدلالة وشاره ابن الحاجب النكتة الثانية الى
يدل ظاهر البصريه او بايمانه على عليه العبد النظر في تعيينها بخلاف ما دخل له في حله والتاثير كالاعرابية في قضية الاعرابي فان
الحكم الشرعي لا يتحقق بقوم دون قوم وكون المحل للجناية ابلان فان لفصل المحرم والمشرع سيان في كونها جناية شريفة على
الصوم وكونها لفظ وقاعا فان من ابلان ان ايجاب الساتر والكفارة لا يكون الاجزائية ولا اجزائية في نفس الاكل لشرب
ولتباع فان الكل سباح على سواء وانما الجناية افساد وصوم الشهر المبارك عند افواه الوجوب وبه الحذف اي حذف كونه
وقاء الخفية خاصة يسمى خبر لبيد اذ سبق قوله والنظر في تعيينها متفق المشايط وهو مقبول عند الكل من اهل المذهب من اهل
الان الحنفية لم يدعوا على هذا الاسم وان سلموا استعماله كما لم يدعوا اسم تخريج المشايط للنظر في تعريف العلة المستنبطية

من بين سائر الاوصاف وكما لم يفتقدوا اسم تحقيق النطاق للنظر في تعريف حقيقة ما وادعلام هذا التحقيق في الجزئيات للعلمية
الاتفاق في الاسمي وتحتفظ وانسبت في الباطن وغير اليهم في التخرج اي اسم المكونين في الباطن فهو جمع في الاحالة لا بالمتن
المذكور الكثرة الثمانية عشر في الابداء بالاقتران بما لو لم يكن هو او نظيره وعلته كان بعيدا ومثل الثاني في حديث الجمعية المذكور سابقا فافهمنا
سبالة عن دين الحد الذي هو الحج فذكر حصة الله وسلامه عليه من لعبه ودينه على كونه علة للاجزاء اي فراغ ذمة الباب عن دين لعبه
فهم ان المستحل عنه وهو دين الله كسائر علة الاجزاء فذكر دين لعبه لكون نظره وهو دين الله علة الاجزاء او ذكر شيخ ابن العام
هنا كون المستحق دينه والدين لعبه انما ذكره لظهور الحكيم ان الامر المشترك بين المسلمين وبين المذكور علة لان نظيره علة المستحل
اقول لعبه في بادي الرأي هو نظيره وهذا القدر يكفي لكونه اياها وان كان لعبه في ظاهر الامر الواقع في حديث الاعرابي وبعد التفتيح
لنطاق بحيث لا يرد النقض بسبب علة فانه لا يخرج صفة رجل عن غير يعلم عليه كجس وهو كونه دينه كما في قصة الاعرابي ظاهر بعد التفتيح
ان لعبه الجمانية الكاملة على الصوم ولذا كسبى منها على اصل القياس لانها جارية كما قد يمثل بقوله الله عليه وعلى اله وصحبه وسلم
لحزمير المؤمنين وقد سأل عن قسبة الصائم بالعيد الصوم ارايت مقولة للقول لو تمحضت بآثاره محبة النفس وقيل على التمثيل
ليس هذا لتفصيل المنع الفساد او ليس فيه ما يمنع اذ غاية اي غاية ما فيه عدم بالوجوب اي ليس فيه شيئا يوجب الفساد ولا يلزم منه
وجوده بالوجوب عدمه فلم يكن فيه اياها العلية فليس من الباب اصلا بل هو اي لو تمحضت له بعض لما توهم امير المؤمنين عمران كل
مفسدة في نفسه ففسد كذا في المختصر اقول التحليل منى على الفساد للفسوم انما هو وجوده لمفسدة حقيقة بوجوده لمفسدة علة الفساد وفسد
عليه لعدمه فالمقدمة فقط وليس معه مفسدة لا تتما له عليه اي لاجل شبهة حاله على عدم لمفسدة لوجوب عدمه اي عدم الفساد وان تها
العلة المتخذة بوجوب اتفاق المعادل واما النقض الذي زعم صاحب المختصر فانما يرد ولو توهم استثناء امير المؤمنين غير رضي الله
تعالى عنه على تلك الكيفية اي مقدمته المفسدة غير متوهم اي النقض منوع بل الاستثناء بني ان مقدمته الشئ قد يعطى له
كما في الحج والاحرام وهذا القدر يكفي للسؤال فهو من هذا القبيل ام لا واذا لم يتوقف على تلك المقدمة وارتفع ما بين
فان شئ يتحقق وينتبه انها لا بانه الشئ لا غير فافهم فتميزه المسألة الثالثة السيرة في التقسيم هو حصر الاوصاف الصالحة للعلمية
وحذف ما ينوي الوصف المدعى عليه يعني ابطاله فتبين المدعى ولا يمنع الحصر بخبره اعن الاستثناء باحداث وصفه آخر
لان الناظر المدعى الحصر عدل فيقبل قوله لانه انما حكم بعد انما استقرار الباطن واذا لم يجز بعد الاستقرار ظن الحصر وليس المقصود
القطع حتى يمنع بعد حصول الظن وفيه تامل فامل اولان الاصل عدمه لغيره من الاوصاف وهذا هو من بيت العنكبوت
كما لا يخفى بل انما يمنع الحصر استثناء ابا باده وصف فعلية ابطاله انما لا يستلزم لانه لا يلزم القطع عنه بحث على القول المختار
لان الحصر ظني فلا مضائق في ظهور وصف آخر على ان الوصف الباطل كما لا يرد فلا يضر الحصر ولا ينقطع البحث في الشبهة
قال السبكي وخذني ينقطع اذا ما كان اعترض بساوا لما ذكر في الحصر والظلمة وفيه ان له ان يقتل لما كان مساويا لما ذكره
ما ذكرته فافهم فافهم انه لا بد وصفنا مساويا بقية اعترض على دليل الابطال فلا يصح تركه للبطلان قلته ان
يقول لما كان هو باطل عندى تركته واذا قد ابدت لان اشترط في الابطال قتال فيه ثم للحذف طرق منها الاغراء وهو بيان
الحكم بالنافي الذي هو المدعى فقط من غير شركة بوصف آخر في محل وهو الذي لا يوجد فيه اوصاف آخر ففهم ان الحذف هو

تقرير الشبوت

البيان في قدره للمفسد

تفسير قوله تعالى على القياس

نقض ما توهم

في الحكم بالمشاركة مع الباقي فان قلت ما لي ارجح الى ان المخدوفه لو كان له لا تخفى الحكم بانتقار مع انه ثبت الحكم مع انتفاء الاوصاف المخدوفه في غير المخدوفه
 العكس اجاب لا يلزم العكس لان المخدوفه هنا بالغا انني انجزت في اصله يرجع الى ان المخدوف ليس جزءا للباقي والاثبت الحكم فيقتضي في الممثل ان يلزم
 منه العكس وانما يلزم لو اريد ابطال استقلال المخدوفه قبل اذا كان الباقي وجد في محل بدون الاوصاف المتناهية فالقياس على ذلك
 ذلك المحل مبيضا من ان الالفه فليقتس او لا عليه في استعمال السيرة والتقسيم مما لا طائل تحتها ويضع بانه اى القياس على ذلك
 المحل لا يستمر اذ ربما كان اوصافه اكثر من الاصل المفروض فلما بدلا لاطال من استعمال تقسيم والعاءه يودى الى المطلوب
 ومنها اى من طريق الحذف الطردية اى بيان ان الاوصاف طردية اى لمغاة لم يتبرر الشارح اما سطره اى لمغاة عنده راسا
 في الاستحكام كلها كالطول والقصر او في الحكم المبجوت عنه كالذكورة والانثوية في احكام العتق ومنها اى من طريق الحذف
 عدم ظهور المناسبة للاوصاف المخدوفه وكيفى للناظر ان يقول ببحث فلم يجد يقبل قوله لعل الله فان قال المعترض ان
 لك اى بحث فلم يجد مناسبة تعارضا وجب الترجيح بالتعدية وغيره ولا يحكم المستدل باثبات المناسبة بين الباقي
 والحكم اذ لو اجبنا على المعلن بيانها صار خاتمة وهى مسلكت اخرى كيفى لاثبات المطلوب ابتداء كذا فى شرح المحقق قول
 في رده لا بد ان لا يكون الحذف شاملا للباقي لئلا يلزم عليه الباطل وطريق الحذف في هذه الصورة هو عدم ظهور الكفاية
 فلا بد من ان لا يتحقق في الباقي فلا بد من ظهور المناسبة فيه كعدم الالفه والطردية كما انه يجب ظهور عدم الفاء السالبة
 وعدم كونه طرديا فالمعترض ليس معارضا حتى يطلب الترجيح بل ناقص يقول لو صح وليسلم لمزم منه ان لا يكون الباقي عليه
 لعدم وجود المناسبة فيه فليس سلم باطل ايضا الترجيح انما يكون بعد الصلوح وهذا اذا ظهر المعترض عدم ظهور المناسبة للمنافى
 فقد ابطال عليه فامضى ويرجع تدبر ثم ان كان كل من محض والابطال قطعيا لمسلكت قطعى مقبول اجماعا ومثاله اذا ثبت ان
 تخبر الواحد والاجماع السكوتى او الاحادى فانه وان كان ظاهريا لكنه مقبول عند الكل والافطنة محتاج فيه وفيه مذاهب
 الاكثر من الشافعية والمالكية حجة للناظر والمناظر عما منهم انه يفيض ظن لهلية وكلما هو كذلك يقبل ومن خفية كلام الاشعري
 ابو بكر الجصاص الشيخ المغربي في هذا المسلك ليس بحجة اصلا لا للناظر ولا للمناظر لان الوصف الباقي بعد الحذف لم يثبت
 بتبارده شرعا لظهور تأثيره ولا بد من ظهور التأثير شرعا في الحجية والتاثير عندها اعتباره بنوع الوصف في نوع الحكم او جنسه او
 اعتبار جنسه في جنس الحكم او نوعه كما مرنا لهما انه حجة لهما اى للناظر والمناظر ان اجمع على تسليم الاصل وعليه الامام المأمون
 لان بالاجماع صار تعليل الاصل مقطوعا والمنظون فيما قطع باصلا واجبا العمل دون غيره ورايها انه حجة للناظر والمناظر
 لعل وجه فرقه انه يفيض الظن للناظر ولا يفيض للناظر فان عوى كسر ليس الا بحسب ظنه وظنه لا يكون حجة على الغير لان الايمان خلقت
 متفاوتة فرب مقدمته قبله بعض الايمان دون الآخر فكيف يكون له حجة على غيره فانهم والمسك الرابع المناسبة وقدر
 تفسيره وهى ان ثبت اعتبار ما شرعا وتأثيره بالمعنى الذى مر ذكره لمناسبات التى لحفظ الكليات الخمس الضرورية التى مر
 حجة الفاعلين وبين اصحاب المذاهب الثلاثة الباتية وما ليس لك من المناسب الذى لم يظهر عن تبارده وتأثيره باعتبار
 الجسوس النوع لا ينضم لاجماع وهو الاخالة ويسمى بحسج المناط ايضا حجة عند الشافعية بل المالكية ايضا بل الحنابلة ايضا
 الظن لهلية ابتداء المناسبة بين الحكم الوصف بان يكون جالبا للنفع او دافعا للمضرت كالتحريم والاستحرام فانه موث

لنفسه فينا سبب التحريم لغيره من الطعن واجبا لا يتبع نعم اعلم انه قد وقع المشاخصا عبارات في تفسير ما منها ابداء ومناسبة ما
لان ايمان اليه الحكم عقل او بهما بل هو من ابداءه من مقتضى ما عليه لم يخرج او رافع وهو من ابداءه ما ذكره القاضي الامام ابو زيد الوعظي على القول السليمة
تأقننه بالقبول في هذا الصنيع جميع الى ما ذكره فان التلقي انما يكون ببابه بفتح او وقع مقتضى من ابداء الامام المستفي بكون الوصف بخلافه اى موافقه
الغالبه خيال التبعيه وقال في محله ان الطعن هو لا يغني من الحق واما ما ذكره من ان الامام هو لا يصلح حجة ولا له اطلاع عليه غير فلا يكون حجة
على الغير واصل هذا الخبر اريد به ان لا يتبعه في حجة او ان لا يفتى به اذ قد ورد ما ذكره من احاطة المناسبة لا يريدون ذلك بل يريدون
بكونه مقبلا عند العقل بان يكون له من مقتضى الحكم بحيث يتقاه العقل لتسبؤل والنفس بغيره ولا يريدون ذلك بل يريدون
ذكره مثل ان الامام لا يشرع فيه من حجج الله تعالى بل هو مستوفى بالحق وان الامام وقوع شيء في العقل لا يمكن التبعيه ليدل بكذا
المناسبة وعدم اطلاع الغير عليه من حجج الله تعالى بل هو مستوفى بالحق وان الامام وقوع شيء في العقل لا يمكن التبعيه ليدل بكذا
مقتضى العقل كالمناسبة لمقتضى العقل وانه ما قامت به ولا يفتى في الاصل او ضعه للتخلف كثيرا كما في المناسبة يوم الالاخاء
كما فصلت الشاكلة فانها مناسبة للتخفيف اشد مناسبة من شدة السفر لكن اشرع اعتبر الثانية واهل الاول والحاصل المسئلة فان
ايضا لكن لما لم يعتبر شرعا واذ لم يورث ظن حجتبار الشارع لم يكن حجة شرعية انما بقي من هو سيات عقل فلا يعتبر ولعل في امر الامام
النفس انه مجرد ظن يعني انه ليس بظن اعتبار الشارع فهو لا يغني من الحق شيئا فان قلت الاخالة يغير الظن البتة والاجماع انعقد
على اعتبار الظن قال الاجماع على العمل بالظن انما هو على تقدير كونه اى الظن شرعا حاصل من جهة اشرع ووطنا لا اعتبار الشارع في
ثم ههنا بحيث هو انه لو تم ما ذكره من ان لا يكون باطرا تأثيره في جنس الحكم حجة اصلا فانه انما طهر من اشرع نوع منه في نوع الحكم
ولا يلزم منه تأثير نوع في نوع آخر من حكم فلم يبق الا مجرد ظن وهو لا يغني من الحق شيئا وفي المرسل الملائم الظاهر فما هو جواكم فهو جوا بنا
هذا العمل الحق غير خفى على ذوي كياسة فانه لما دلل المناسبة على صلوة للعلية وثبت اعتبار الشارع في جنسها الحكم او نوعه حدث ظن
اقتباره اياه فطنا قويا وهذا الظن حادث من اشرع ومتعلق بحجتبار الشارع وانكاره ينعس ان يكون مكابرة ومطلقي احتمال
عدم اعتبار نوع آخر لا يضر دعانا فان المدعى الظن القوي اشرعي ولا يضره الاحتمال فافهم واما استدلالهم بانه اى يخرج المنا
لا يشك عن المعارضة اذ كما يقول العقل عرضت على عقله فقلت كذا ليقول انهم لم يقبل عقلى اذا عرضت عليه فلو تم فاشارة
الى انه لا يتم لان له ان يبدي وجه المناسبة فيقبل العقل ولا يستطيع ان يقول لم يقبل عقلى لا يدل الا على نفى الحجية
من الغير كما يقول بالقاضي الامام ابو زيد ولا يلزم منه نفى الحجية راسا والمدعى ينادون ذلك فافهم مقبليه اشد وهو ليس بمناسب
لذاته بل نوعه المناسبة وذلك التوهم انما هو بالفتاى الشارع اليه في بعض الاحكام فيقوهم منه المناسبة كذا ان الله اخبرنا
طهارة يراو للصلوة فتعين فيها الماء ولا يجوز ان يتعين فيه الماء فكونها طهارة مرادة للصلوة ليس به مناسبا بوجوب المناوئل
انما يناسبه ازاله فهو نجس لكن في الحديث لا يمكن ازالته الا بالتعب وذلك بالمارو في نجس بازاله عينه ليس بعينه ولا مسك
خبر لم يرد وهو قوله عندنا وعليه الفتاوى الباقلاني والصيرفي وابو اسحق الشيرازي كلهم من الشافعية واما سائر الشافعية
فبعضهم قالوا انه علة وليس بمسك بل ان ثبت بمسك من المسالك ونحوه يقبل والا لا وعليه ابن الحاجب من المالكية
واكثرهم على انه من المسالك وهو باطل قطعا اذ ليس فيه مناسبة لغيره من المسالك وان افاد طنا فحينئذ فهو لا يغني من الحق شيئا

فحينئذ فيها ما ذكره في الحديث

اختلفت افقهم من اعتبره سبكا مطلقا مثل سائر المسالك وكثير على انه مسلک ضعيف لا يبيح ازالة مع استحسان مسالك اخرى في القياس
 الشبه بالاشبه وصدق كاشدين في شئين تبرؤوا لهما بين جملتين كالأدوية والمالية ثابتين في عيب القبول تردو بهما بين كثر
 لان الأدوية يقضى بكون دمه اشرف مثل شرافة الحر فيؤخذ دميته كما يؤخذ في الحر وبين الفرس فان المالية يكتم انه متشابه فيؤخذ دميته
 بالانداء بلغت كما يؤخذ في فرس من المتشابه بعد اى العبد المقتول بالحر شبه لان المشاركة اكثر ولانه ممتنع في حق الدم شرفا
 على آدمية مثل الحر وبه المعنى ليس مما نحن فيه والمسالك الخماس الدوران وهو الطرد اى كلما وجد الوصف وجد الحكم فليس
 اى كلما انتفى الوصف انتفى الحكم فناء الصغية وكثير من الاشعة كالغزالي الامام حجة الاسلام والآمدى والاكثر سواهم قالوا
 نعم حجة فتصيل حجة فلما وعليه شافعية اسحاق وقيل حجة قطعاً وشرط بعضهم في حجة الدوران قيام النص في حال وجود الوصف
 فيثبت الحكم في حال عدمه والاحكام لم يقطع ح بان الحجة هو الوصف له دوران بحكم معنى دوران المقص كما في الوصف بغير
 قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الآتية فان الوضوء واجب بالحدث ان لم يكن للقيام ولا يجب له اى الحدث وان كان
 القيام فالمقص لا يدخل له ان كسبكم ولعمري به المذنب اشبه لان التعديل ح اى حين انتفاء الحكم لا انتفاء وجوده حكم
 بوجوده مع قيام النص في الحالين يعود الى منهله بالابطال فلا يصح لانه قد تقدم ان من شرط التعديل عدم العود
 اسلمه بالابطال وفي الآتية اذا قمتم وانتم محدثون كما هو ما تورع ابن عباس وقد قرأوا انتم من مضاجعكم في النص
 انما يفيد وجوب الوضوء بالحدث ودون طلاق القيام فعند عدم الحدث ليس النص قائما بالتأول او لا لو كان الدوران
 الثابتة انما ثبتت لكنه تخلف في المتشاكلين فان احد المتشاكلين والآخر من آخر وجوده وما ولا عليه واجوب الجواب
 لما في قاطع وهو لا يفتى ح قاله لارضية بمجموعة فان كونه مسلما كما انها هو او المكين وسالك بانفع قوى وانتم لا يذهب عليك ان
 المقصود ان الدوران امر عسى من المتشاكلين ولما كان هو بانواعه من السلية فالقدر المشترك بينه وبين غيره ممن اريد تفيد
 العلية فانهم وبغيره فليس الا بالجدل وقالوا ثانياً ان جعل الدوران انما يوجب عدم الحكم ككل من الآخر وهو عسى
 من العلية فاجاز ان يكون ملازمة كالألحمة المنكورة للغير فلا يثبت به العلية واجيب ان اردت بالجواز ان اوى الطهين
 يمنع بل العلية راجحة وان اردت عدم الافتناع غيابة لم يثبت الشك فان الشك لا يقطع الاحتمال اقول لك ان شئت لم
 الاول وتبديل على الشك اوى يستعمل العلة والملازمة في الابطال بالافتقار بالطرد والعكس لعموم من كل منهما فلا ترجيح لاحد
 الا بالرجح من خارج فالأول الدوران مجرود وليس له من هو ما قيل من صلاح العلية بتدوير المناسبة شرط والا فلا اولوية لها
 من العكس فاسم واجتبه اما الساجل كونه واجتبه محضاً بالغير الى الامام الاطراوسلامة عن القصاص لا غير فعائنه انه ساقط
 عن منصفه واخذ بالسلافة عن منصفه واخذ لا يوجب السلافة عن منصفه بل طلقاً فلا يوجب العلية ولو اوجب السلافة مطلقاً
 فلا يوجب السلافة ولا العلة بلزوم والعكس ليس شرطاً في العلية فوجوده في الباب اجيب بان فائده بالزم من سلك
 ان الاثر لا يوجب العلية بكون العكس فاما مجموعها فيجوز ان يكون موجباً او قد يكون للاجتماع استلزام العلية وان لم يكن لا عاكفا
 الكثرة من غرضين خارجين فان كان اجبهما وان كان عرضاً عاماً لكن المجموع مختص فلا اجتماع لغيره فيسأل انفراداً به غير واجبة فان مقتضى
 الامام ان الدوران اجتماع لغيره وان كان لا يوجبها وخل في دفع بعض ما هو مبني في العلية يمكن الامر لا يغيره كسب له وحملها على مجموع منها

على أحد بالابطال والآخر في الآتية

اتلاف مال منصوص فينبغي ان يضمن الدال هناك لم يرد له المحرم والمودع الدالين واجيب بان الاسلام التزام حقيقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم اجمالا لا التزام بخصوص عدم الدلالة على هذا المال فهناك لزوم الحفظ بالاسلام لا التزام بالموجب هو الالتزام بخلاف المودع حين استودع فانه من البين انه التزم الحفظ والالم يودعه وكذا المحرم ولو سلم انه التزم الحفظ فمع الله تعالى اى فهو التزام من الله لا من العبد فالدلالة الجبائية في حق الله تعالى فيجب الجزاء من عنده ولا يجب للعبد شيء فلتزم الاتم لا الضمان فان قلت فينبغي ان لا يضمن الساعي الى السلطان الظالم فاخذ بسبعائة المال من غير حق مع انهم افقوا انه يضمن قال وفوق المتأخرين بتعيين السعاة الى السلطان الظالم لياخذ المال ظلما بخلاف القياس فان مقتضا ما ذكره استحسانا الغلبة السعاة الى الظلمة في زماننا فلو لم يوجب الضمان عليهم وهو لا يقدر ان ياخذ من الاتخذ لنوى المال ويضطر المسلمون تضرا عظيما وقد يطلق السبب مجازا على تعليق الطلاق ونحوه كالاخلاق والنذر لانه غير مفض الى الوقوع بل مانع له لما مر ان التعليق يمنع المعلق بالشرط عن اسميته فاذا لم يلبس به سببا حقيقة وانما له نوع افضاء ولو بعد حين ولذا يسمى به مجازا فاذا كثر الشرط صار علة حقيقية مشروطة في الحكم بخلاف السبب في معنى اسميته لانه لم يشر في الحكم وان اشرى علة فاقترقا وتميزا من هذا الوجه ثم هذا الجزاء كالعلة الحقيقية عند الحقيقة فانه يمين وهو الوقت للبرهان يترتب الجزاء لو خالف فلا يبقى الا اذا صلح لان يترتب عليه الجزاء ظاهر كما هو حكم العلة الحقيقة فلا يبقى في التعليق لانقضاء المحل وبنيت بقوات المحل خلافا لافرا الامام فنده ليس له شبهة بالحقيقة اصلا ولا لا يتطرق بقاءه الى بقاء المحل وقدرته اى شرطه الخلاف ان يتميز المطلقات بالثبوت بعد التعليق مبطل له اى للتعليق عند بقاء بقوات المحل خلافا له وقد مر في المقالات ما هو الحق فارجع هناك واما الشرط الحقيقي عند كالحياة للعالم وجبى للشارع كالشهود للشكاح والشارع جعلها شرطا له وليس له وجوده بدونها والعلم بوجوب العبادات على من اسلم في دار الحرب بعد تمكثه ايقاعا بدونه فلا قضاء عليه اذا علم بوجوب العبادات بعد زمان سقوط الوجوب عند الجمل دفع المخرج بخلاف النائم لان الدار التي فيها النائم دار العلم فكان ثابت في زمان النوم فاقيم صيرورته في الدار التي يتمكن من التعلم فيها مقام العلم شرعا كالسفر والمشقة او جعله المكلف بالتعليق حقيقة كما اذا كان مصدرا بكلمة لتعليق كان نزول امرأة او هذه في طالق او عسنى بان لا يكون هناك مفروضا وفيد للشرط لكنه يفسد من التركيب المعنى لتعليقه كما امرأة التي تزوجها او كل امرأة تزوجها لان الامر الغير المعين الموصوف بصفة او النكرة الموصوفة بصفة لا يفي. ان عرفا ونفاه المعنى التعليقي الذي يفيد ما يحل لمصدره بكلمات التعليق ولذا يدخل الفاء الجزائية في الخبر بخلاف هذه او تزنيب تزوجها لان الوصف عند الاشارة او التسمية لغو وتعليق انما يستفاد منه ويسمى هذا القسم شرط محض لعدم العلية فيه بوجوب اثر التعليق اعدام العلم اى لذاته العلية لما تقدم ان المعلق بالشرط لا ينفذ علة قبل وجوده ثم قد يضاف اليها اى الى الشرط الحكم وذلك عند عدم علة او سبب صاحبين للاضافة فترتب عليه ما يترتب على اسميته وتسموه شرطاً في معنى العلية وجه التسمية كما بشرق الذي فسأل منه ما كان فيه وحضر البير في الطريق فمشى انسان فخرق فيه من غير علم به فاشق واخفست شرطان لكن في معنى لعله لان سيدك وسيل التقييل الذين هما سببان وعلتان للثبوت والرق كان مانعا او بالشرق زال المانع طبعي لا يصح لاضافة التثنية بما هو جباية اليه وكذا المشى الذي هو علة السقوط الذي هو علة التثنية مباح واجباية لا يضاف الا الى التعدي فلا يصح للاضافة

التي هي السبب

عامة العلم

الاذا تعدد الموردين كان فانه حرم ميسر لا فائدة الجناية اليه في التقديرات انما في ازالة المانع من السقوط في ضمانات القضاة
اليه في نفس الساق والحافز تعلق به في شهود الشرط واليمين اي فيا اذا تمت قبل على خافه بالحق فلا بد من وجود الشرط واليمين في شهود الشرط
الذي هو الشرط اذا ارجعوا جميعا لعينه شهود الشرط واليمين بعد حكمهم في تحقق الضمان على شهود اليمين لان التقضاء
بالحق لا يقتضي لانه كان بطلان حجة فليس العتق فوجد التمسك والتقضاء لا يعيد بموجب الضمان فهو على الشهود ولا نسهم
ستفون لكن على شهود اليمين دون الشرط لان حكم ضمانات الى ايسر عنه وجود ما دون الشرط والعلة هي اليمين فالأصل
من شهود اليمين فيضمنون وفي اليمين شهود الشرط اذا ارجعوا وحدهم دون شهود اليمين في العصوره المفسره وضمة الحكم
وطائفة ويستم الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى نعم فيضمنون ويبرأ المقتضى ويطائفة ونسهم الامام شمس الامنة السرخسي رحمه الله تعالى
لا يضمنون واختاره الشيخ كمال الدين ابن العام رحمه الله تعالى لانه لم يمت ماله من غير حق فلا بد من تضمين على المتضمن
واليمين لا يصح علة لضمان حتى يجب على شهوده فانه تصرف على ملكه والتقضاء واجب على القاضي سند ظهور المحرم
فلا يصح علة لضمان لان الواجب ليس آداة تقبيل التقديرات الا من شهود الشرط لانهم شهوده واشهاد باطله
وارتكبو الكبيرة فاقضى الى القاضي فيضمنون فعاد كشهود القضاة اذا ارجعوا لانهم مستعدون فيسبب التعلق اليهم ولا يلزم
على نفي شهود الاحصان اعتراضا فانه اذا شهد الشهود بالزنا ثم الآخرون بالاحصان فيحكم بالرحم فخرج المشهود عليه فخرج
شهود الاحصان فقط فينبغي ان يضمنوا الدية لوجود التعدي منهم لان الزنا علة صالحة لا قامة الحمد ويقتطع الامانة
عن الشرط والامارة عتبه وجودها والاحصان شرط او امارة ولا يذنب بملك ان الزنا ليس سببا صالحا لايجاب
الرحم الاحمال الاحصان فتعدي منهم فانهم منكروا لضمان قالوا العلية بهنا والمكرين له لا يجاب لان ضمان صالحة لقطع عن الشرط
اذا كانت فعل فاعل مختار فلما ايفضت اليه ما دامت موجودة فلا يضمن الشهود اقول في الجواب ما ذا ارادوا بالامانة
ان ارادوا القضاء فحصوله فعل فاعل مختار فاطع النسبة عن الشرط كما في التفسير والتوضيح فبعد انه علة الحكم بالوجود والامانة
الشرط لاسلطة للمالك فيه ان الجبور شرعا كالجبور طبعاً فهو بمنزلة المكره فصار كالواقع في البير وهو كما ترى فالأصل انه مود
لما وجب واذا اراد الواجب لا يصلح لاضافة الضمان والجناية اليه وكيف ولو تم ما ذكره الزم انتفاء الزمان بطلت على الشهود
اذا ارجعوا التحمل ليعتق الذي يوفى فعل الفاعل انتصار وهو باطل اجماعاً لوجوبه على الشهود اذا ارجعوا اجماعاً وان ارد
باليمين فح يجعل هو فعل السامع الذي هو المالك قاطع النسبة عن الشرط كما هو المتوهم ففيه انه فعل مشهوع لا يصلح
سبباً بالتعدي اصله ايضاً منقوص بقوله اشكان قتيده عشرة ارطال فهو حروان حله احد فهو حرو فشهدوا بعشرة
اي بانه عشرة ارطال فتقضى اتمته ثم وزن فتاينة اي فاذا ابرى تمانية ارطال فتمت عند مرضى السعد لان التقضاء بعشرة
موجب شرعي اتمام الحجج طاهر بلا تفسير منه في تعريف الحق لانه اي تعريف الحق انما يولد على الحال المستحق قبل ذلك بالتقضاء لان القضاء
في حقوقه والنسوة بقدرها هو او باطناً فهو حراً بالقضاء في الواقع وفيما بينه وبين استدلاله ايضاً فتقضى باليمين الاول في غير
غيره وهي غير صالحة لاضافة الضمان لان تصرف المالك ليس تبعه والضمان لا يكون الا بتعدي في تعيين الشرط اي الشهود
لكونه قد يضمنون فلو جمل اليمين قاطعاً للنسبة والضمان عن الشرط فاليمين بهنا موجود فيجب ان يقطع عن صاحب الشرط

اليمين

فلا يجب الضمان وعندهما العبد رقيق بين القضاء والقضاء بالعق بطل عن بطلان الان يقتضيا بخلاف الواقع لا ينفذ عند
 بطلان والعق ينزل عليه بطل باليمين الثاني فلا ينفذ من شروط الشرط فلا ضمان فتدبر وكل حكم يتعلق بشخصين كان دخلت
 هذه الدار وبها قال اركوا بطهارت للسلوة فان الطهارت امور متعبدية من غسل اليدين والرجل ومسح الرأس مثلا
 قسموا او اوجبا مشرطا اسما لا حكما اما كونه مشرطا اسما فلو قفت الحكم عليه واما عدم كونه مشرطا حكما فلما انفكاك الحكم عنه وقول الامام
 فخر الاسلام انه شرط مجازا محل نظر فان الشرط لم يوجب في مفهوم الوجود وعند الوجود للهم الان يجب في مطلق نعم في التعليق وغيره فرق
 يوجب الاتصال في التعليق وعدمه اي عدم وجوب الاتصال في غيره ولا يلزم منه عدم اعتبار الاتصال في مفهوم الشرطية
 وكل شرط اعترض عليه فاعل مختار والحال ان الفصل غير منسوب اليه اي الى الشرط فهو في معنى اسبب المحض لا يوجب
 شيئا فلا يضمن الحال العبد التقيد بقيمة العبد ان اتفق بعد الحل لان الابق وجوب اختياره والحل غير موجب بل الحق المو
 يسره عن الابق لكونه مكلفا بالاطاعة بخلاف شق الزرق فانه موجب سبيلان بطبيعة ذلك وكذا في فتح القصد صايل
 فطار الطير او قر الدابة لا يضمنها الفاتح لكون الطير ان القرار باختياره وليس موجبا لما خلافا للحمى الامام والشافعي لان في طبعها
 القرار عند عدم المانع فيكون طبيعيا كسبلان المانع بالشق فتضمن الفاتح ولان فعلها هذا به شرط فلا اعتبار له فيضاف الى الفاتح
 دون اختياره بخلاف العبد المحلول قيده بجهة الذمة شرعا بوجوب الاجتناب عن الفرار ورد قوله بان للاختيار دخل ثبوتية في الطير ان القرار
 وهو اي القرار استحسانا طبيعيا لهما للتوحيش طبعيا بان لا يكون للاختيار دخل اذ لم يكن طبيعيا قطع نسبة عن الفاتح وكونه
 شرعا لا يمنع قطع حكم عن الشرط من اربل كليا الى صيد فالعند الى جهة اخرى ثم مال اليه فانه لا يحل لان اسيل عنه قطع نسبة
 الاسال الى المرسل ومن ارسل اية على الطريق فبالت يمينه ويسره فقلت تدينا لضمان على المالك لانها بالتوجه الى الجهة الاخرى
 قطعت نسبتها عن المرسل فعمل ان تخلف فبغير اختياره ولو كان مدرعا لقطع نسبته الى غيره واذ الف قطع نسبة طير ان الطير اذ لا يضمن
 وفيه ما فيه اذ اخلت هذا الاختيار اشبه بالطبع لا يقطع النسبة البتة كيف وليس بوجه الصبي اذ من يجب القاضى في حكم
 بالقصاص يشاهد الزور واما مسئلة ارسال الكلب فلان الشرط في حل الذبيحة الذي لا يربح من عند المرسل لطلب الصيد وبالميل الى جهة
 اخرى علم انه كان ذهب بطلب الصيد وسئل ارسال اية على الطريق فيه الكلام ولو سلمت فالاجتناب عن المكافاة كان حكما
 فالقصد من المتلف نفسه او ماله فافهم وفي الكشف قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله اذ كانا جابا القياس ما ذكره ان خصم
 قريب من الاستحسان فقد اخرج العادة والاحتياط عن اختياره بطبيعة الملقى للاختيار فيه صيانة لاموال الناس ابدرا اختيارا
 مالا عقول لانها لا يمتنع واما العلامة فتمثلت بالاحسان وهو علامته وجوبه عليه الامان ثمس المائة المخرى فخر الاسلام
 البزوروى والاختيار انه شرط لوجوب الرحمة وعليه الاكثر ونفي الكشف ما اختاره الشيخان طريقا القاضي الامام ابو زيد في التقيوم واما
 اصحابنا المتقدمون في عامة المتأخرين منهم من سواهم من الفقهاء ففتى بموالاتهم بالاحسان بشرط انما التوقف بلما تأثير ولا افشاء اي
 وجوب الرحمة يتوقف على الاحسان ليس للاختصاص ثم ثرا فيه ونقصا اليه وهو الشرط اتباع الشيخين قايه الاولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال
 عند ادلوتوقف الوجوب وجوب احدا عليه لم يقبل فان احده ولا يثبت بشهادة النساء ولو مع الرجال وبهذا الاستدلال
 لو تم فاما دل على ان الايق بغيره بكونه امانة لانه امانة في الواقع فان قبول شهادة النساء في ليس مجبا عليه قلنا انما لا يثبت

استدوات الناس ما يكون موثرا في الحد والاحسان ليس كالموهوب عيارت عن خصال حميدة من الحرية والاسلام والسخاء والعقل
 ليست تلك الخصال بمنزلة ولا مستلزمة للعقوبة بل بالاعتناء الزايف ثبت بشهادة النساء كما اذا شهدوا في غير ذلك والحال من هذا
 أي من ابل ان شهادة الاحسان شهادة خصال حميدة لم يضمنوا اذا رجعوا لانهم كانوا اقوالا بالاعتناء والذي يسهل وما فعل كذا
 قالوا والحق ان هذا التماسا لطف نفسه بغير حق ونفسه كانت معصومة فلا بد من اطماع على المتعدي وصاحب العلة غير مستند
 وكذا القاضي في حكمه ان المتعدي صاحب هذا التماسا الذي هو الشرط فينبغي ان يضمنوا او اسد اعلم باحكامه وقالوا ثانيا الشرط مانع
 تبطل العلة وتأثير حقيقة وجودها بصورة مستلزمة في العلة مطلقا والاحسان معتمدا على الزنا فلا يكون شرطا قلنا كذا
 الشرط التعليلية هو الذي لا يتقدم على العلة ويحل عليها لا الشرط مطلقا كذا العلة فانه قد يتقدم اليه ثم ترقى وقال بل قد يتقدم
 الشرط التعليلية في الغرض ويأخر ظهوره كالتعليل يكون ثانيا فانه قد يتقدم موجود من حين قيد وفي غير هذا المحل ما قال في التفسير
 ان التعليل في مثله يكون على الظهور أي ظهور كونه قيد عشرة وان لم يكن في التماسا لان الكائن ليس شرط لا بد ان يكون
 على خطر فاقول فيه انه يلزم على هذا التقدير ان لا يتقدم الا من حين السلم بالقياس فالواجب ان لا يعتبر جود الشرط عتبارا بالعلم وان كان
 التعليل على العلم تدبر فصل التبعيض القياس العلم يقتضيه جازما عقلا لا يحيله عنه الجمهور من ابل الاسلام لا واجب كما
 عليه الفقهاء والواجب ان لا يتقدم العلم ولا مستمع عقلا كما عليه بعض الشيعة وبعض المعتزلة ومنهم النظام لما لو كان محتجا للزم من
 وقوعه محال ولا يلزم من الزايم محال ضرورة كذا والاعتبار بالامتناع من توفيق العقل وهو يحكم ان المتماثلات تكلمها واحدة وكذا
 سكاورة ثم هذا الدليل انما هو الابطال قول الروافضين نحوهم واما قول ابن الحسين فلا يهين الباطل وكذا اعرضوا عنه واكتفوا به
 ابن الحسين الموجبان قالوا ولا التعبد بالقياس اجبا نكحت الوقائع اكثر ما من الاحكام والتالي باطل فاقدم سند قلنا لا سلم
 بطلان التماسا بل يجوز العمل بالاجتهاد الاصلية ونحوها ولو سلم بطلان التماسا فلاما الملائمة لجاز التخصيص على كل اقله بالعمومات فلا يخلو
 والقبيل لم توجد العمومات كذا قلت لم سبق الوجوب العقلي في القول بل الاختلاف بين المجتهدين رتبة فالتعميم الاحكام كل اقله والام لم يقع
 اختلاف فيذهب الرحمة الكثرة قلنا الاختلاف لا ينحصر في القياس بل في الاجتهاد في غير من الظواهر والنهي المتشابه فيختلف الاراء في
 فهم معانيها واخذ الحكم الشرعي منها ثم انه اي اللزوم لا يخلو ان قوة لان الاحكام الالهية سمائية على المصالح والمفاسد فبما تفاوت
 الزمان والمكان فلا يمكن ضبطها الا بالتفويض الى الراي والافاضة الوقائع بعدم كفايت العمومات فتدبر وامت لا يذهب عليك
 ان التفاوت والمصالح في كل زمان بحيث لا يدل تحت ضوابطها دفعه من قبل الشارع محل تأمل لا بد من ابانة ذلك من دليل
 كيف والصواب الموضوع من ابل الاجتهاد لم يخرج واقعة الى هذه الغاية فانها كذا من علم محيط مما يكون من الازل الى الابد فتأمل
 المنكرون قالوا ولا القياس طمس طريق غير مأمون من التمسك والقليل يمنع من طريق غير مأمون فالقياس ممنوع عقلا قلنا منع
 العقل مطلقا ممنوع بل اذا كان اصواب راجحا لا يثبت العقل فان الاكثرية النافعة لا تترك بالاحتمالات الاقلية
 النادرة والقياس لما كان اصواب فيبرجما ينبغي ان لا يترك كذا يترك راجح الصواب اكثر تصرفات العقل وكذا
 غير متيقنة بالاستقراء ثم ليس لهم منقصة من يعواها الرضا من فانه في طريق مأمون لوجود الاحتمال مثلا يمنع وقالوا ثانيا وبما
 حاصل القياس تماثل المتماثلات بين الاحكام والشرائح لم يعتبر الاحكام كذا فلما يكون القياس معتبرا عند تعالى ووجه عدم اعتبارها

الاجتهاد

الاحكام

الاحكام كقولنا ثبت الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل من المني دون البول مع كونهما نجسين خارجين من سبيل واحد قطع سائر
 القليل دون فاصلا الكثير مع ان جناية الاول اخف من جناية الثاني وكثير من الاحكام كك وقبعت اجمع بين المختلفين كالشهوة
 بين القتل غير الاخطاء في الاحرام مع كون العبد جناية كاملة دون الخطاء وكالزنا والردة كلها يوجبان القتل مع كون الثاني
 اكبر جناية من الاول الى غير ذلك القياس كان يقتضي بالعكس اي ثبوت الجمع بين التماثلات والفرق بين المختلفات قلنا
 ليس التماثلات متماثلة من كل وجه ولا المختلفات مختلفة من كل وجه بل يجوز اختلاف التماثلات في المسائط والاتفاق المختلفات
 فيه ويجوز الفرق بفارق فلا حائل باعتراف ذلك الفارق والجمع بجانب فلا مخالفة بالنظر الى الاتساق مع اعتزاله ومخالفة لايانا
 متساوي الاسماء فيقف الاحكام التي بحسبه على ان الاتفاق ليعمل مختلفة جاز يعني انه يجوز ان يكون لشيء معلول احد فجزائما
 احكام المختلفات فانهم قالوا بالثبات القياس يوجد فيه اختلاف كثير كما هو الواقع المشاهد وكل ما فيه اختلاف لا يكون من عند الله
 وكل ما يوجب كفه مودود واجبا او لا يحكم الله تعالى اما المقدمة الثانية فقولنا تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا
 كثيرًا انه دل على ان الله لا يوجد فيه اختلاف لان اول انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول فانتفاء الاول بسبب يلزمه انتفاء الثاني
 وينتسب للعكس للقياس الى تلك المقدمة وهي قولنا لا يوجد فيه اختلاف ليس من الله تعالى وقال في شرح المختصر ان في الآية إشارة
 الى مقدمة الاولى ايضاً وقوله الثاني باننا دللت على ان ما ليس من عند الله يوجد فيه اختلاف ومعلوم من الخارج ان القياس
 ليس من عند الله بل باخراج المجتهد برأيه فهو يوجد فيه اختلاف ثم اورد هو نفسه بأنه لو كان هذا اي كون القياس لا من الله معلوماً
 لما انتهى الى الآية المذكورة بل نضمه الى المقدمة الثانية وثم الى دليل القول ليس تقريره وما ذكر بل تقريره انه دللت على ان ما من
 عند غير الله فففيه اختلاف بغير حياء معلوم ان القياس من عند غير الله وهو المجتهد وهو لا يستلزم ضرورة ان لا يكون من عند
 وان استلزم بنظر دقيق حتى يصحح الى المقدمتين الثانية والثالثة وانما يستلزم ضرورة لجواز ان يكون شيئ من شئيين جواز اعتكيا وان لم يكن
 وقوعها فلا بد من الرجوع الى الآية لاثبات ما يضم اليها كما مر وان قبل يمكن اثباته بوجه آخر قلنا لا يجب على المناظرين
 الطريق قلنا المنفي هو التناقض والاضطراب الخلل بالبلاغة عن التمسك بالاختلاف سلكنا فان اختلاف
 الاحكام ثابت لا ريب فيه فليس الآية مما نحن فيه والقياس الذي كاشف عما عند الله لكن هذا كظاهر الكتاب فافهم مسلمة
 ذلك التعبد اي التعبد بالقياس الذي كان جائزاً واقع البتة خلافاً لادود الطاهري والقاساني والنهراني فانهم وان
 البعدية عقلاً لكنهم منوهة معاً وكل من ادوا الحكار القياس في العبادات خاصة دون المعاملات وعن القاساني والنهراني
 انه واقع اذا كان عليه مضمومة ولو ايماء وانما انكر افيما عد ذلك واما القائلون بالوقوع اي وقوع التعبد فالأكثر منهم قائلون
 بالوقوع باسم وطائفة من الخفية والسافعية وقالوا بوقوعه بالعقل اي هو المحتمل ثم دلل السمع قطعي عند الأكثر من القائلين بخلاف
 لابي الحسين فانه يقول اني ظني فان قلت قد تقدم انه قال بالوجوب العقلي وهو ناقض لظني وبينا تناقض قبل هذا اي ظني وقوع التعبد
 لا ينافي وجوب التعبد عقلاً اذ الشيء يجب بالولا ثم يقع فيجوز ان يكون وجوباً ظاهرياً ووقوعه مضموناً اقول معنى وجوب التعبد عنده انه
 يجب على الشارع او منته نظر الى الحكمة الازلية الشائنة له وياجب على الشارع او من يقع قطعاً فظنية الوجوب بلزوم قطعاً وقوعه في الا
 منافع للزوم فلو لم يتناهي فالوجه في الجواب ان المصطلح بالوقوف عنده بالعقل اما سمع الدال على الظني يعني ان لم يكن بظنه بل

السعي الدال عليه فقط ويجوز ان يكون مقطوعا بالدليل العقلية لنا او لا كما قول القياس حجة لكم شرعي ومنهج اياه وكلها هو كذلك كافتتاحه وانما
لان طلب العلم بالاحكام الشرعية فرض اجتماعا فطلب العلم ليس ايضا فرضا اما انجمية فلا فارة التسديد في الحكم الشرعي ولذلك لم يرد في الجدل ان
للتصديق انتم الحكم والاشبات بعض مطالبهم يريد انه ان كان الاصل متعليا كما في الحكم والكلام فالفرع الذي يتعلل به الحكم شرعي في ذاته
شرعي فادن هو حجة على الحكم الشرعي ولنا ما نيا قوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار فان قيل المراد ههنا الاشارة الى القياس والاعتقاد ان
ان الاعتدال على مني انما هو فعل فقيسوا الارز بالشعر وهو كما ترى انما الاعتدال خارج في القياس العقلية دون شرعي كقياس العالم في الال
الى الصانع على ما جاء به البناء الذي ابتداء قال النبي صلى الله عليه واله في مناه في المسالك وغيرها لان العبرة لعموم اللفظ ولفظ الاعتبار في موضع
لذلك المعنى والاعتدال نوع منه فيحل على العموم وليس له اختصاص بالقياس العقلية بل هو اعم نوع منه ولا يرجع الاصل الى ما ذكرتم بل الى
انما فعلنا بهم ما فعلنا فقيسوا الامور بامثالها انتم يا اهل الانصار فدخل فيه قياس افعالنا على افعالهم في وصول الحكم فيحصل الاعتدال
وهذا المعنى في حاية اللطافة والبلانة ولو حصل على الاعتدال فقط دون الاسم دل على القياس انما بدلالة النص كما قال صدر الشريعة
كما في التوضيح وذلك لان فارة التفرع في قوله تعالى فاعبروا يدل على ان القصة السابقة هي اخراج بني النضير من المدينة الى الشام وقصة
الرجوع في قلوبهم وتخريب بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين عليه لوجوب الاعتدال بنا على ان العلم بالسبب يجب الحكم لوجود اسباب فيجب
كل ما هو سبب مسبب هو معنى القياس الشرعي وهذا هو تقديرنا في غير هذه الامام فخر الاسلام بالنسبة المعقول واورده بالتأويل ان هذا
انما يتم لو دل التفرع على ان ما قبله سبب لما انما قبله شرط الجزاء الذي هو التام في التام في الدليل في الجملة ايضا فلا يدل على ان كل من علم
لوجود اسباب يجب عليه الحكم لوجود اسباب قول في الجواب لم يصح هذا في عدم ايجاب التفرع بالغاء تامة المتفرع عليه المدخل في الجملة
الصحح كما قلنا في الجزاء لان الداخل في الجملة لا ينافي الترخي فان لم يحصل تخلف عن هذه الناقصة كثيرا او يمكن من ليس له دليلا
فوق الجدل ان يقول ان القياس في اللغة فان الحروف والنحان محانية متقاربة الا انهم صنعوا بعضا لا ان يستعمل في محل دون الآخر
الا ترى ان معنى ما ولا ولم واحد وما لا يجي النفي نحن لم لا يدخل الاعلى من شأنه وبذلك فيجوز ان يكون حال كونه الفاء ثم كانت
فالغاء والنحان لا ينافي الترخي وايضا مطلق الدخول لكن وضعت له خروما على الاخرية دون غير ما وان قرب معناه ولما كان
ولما توهم اردت المصداق اليراد عن منسله وقال بل الصحيح ان الغاء يستلزم الاستلزام اي استلزام الاول للثاني
لكنه كما في شرح الرضي للكانية ثم لما كان يورد على الدليل ايضا ان الامر يجوز ان يكون للمذهب فلما يفيد وجوب التعبدية فيحقق
في ضمن الاعتدال الواجب خصوصا ايضا او يكون الامر للمذهب فيقولون انما هو في الجملة فليعلم انما هو في الجملة فليعلم انما هو في الجملة فليعلم انما هو في الجملة
الحاضر من فقط ونحو ذلك احتمالات مردودة لا ينبغي ان يلتفت اليها اما الاول لو كان كذلك لمذهب الاعتدال وغيره من الاعتدال
واما الثاني فيا بي عنه التفرع فانه لو وجب العلية والتكرار وكذا المقام واما الثالث فلان الشرعية المطهرة عامة هذا واعلم انه لعل
مرادهم بالقطع الذي من قبل القطع بالمعنى الاعم وهو الذي يقع احتمالا لاشياء عن دليل ويعد في العرف كالا احتمال فلا يثبت
وجود مطلق الاحتمال البعبع عرفا ولغة ولو لم يكن المراد هذا بل احسنه الاخص لما صح الاستدلال بهذه الآية فان جهل
التجوز واردة الاعتدال وعدم احتمال الغاء في اللزوم قائم ولو كان بعيدا بعد عرفا كالا احتمال فينسب العرف لمبدأ الى ما قبله
فانعم لانا شاهد حيث ساعد وقد تقدم وهو يدل على الاجتهاد بالراي واورده عليه ان الاجتهاد بالراي غير منحصر في القياس

الاصول

الاصول

بل يجوز ان يكون نحو آخر كما لا جتهاد في تأويل الظاهر او انفى او المشكل ونحو ذلك وجوابه ان الكلام فيما اذا لم يوجد في الكتاب والسنة وجه للاجتهاد الا بالقياس على المنزل فهو قوله وداخل فيه فالاجتهاد بموهبة متناهية لا ياد ولما كان القائل ان يقول انه خبر واحد مفيد للظن ولا يفيد في اثبات الاصول قال فانه خبر مشهور يثبت بطلان مائة او مائة اضعافا فلو كان الاجتهاد دلائل فحين بالمعنى الا عام المذكور وبذلك يصح اثبات الاصول في قسمين. الاول ان يشترط ان يكون القائل من اهل البيت او من اهل البيت رضي الله تعالى عنهم المجتهدين العاديين يحصل به عند عدم النص في النكاح التفصيل اي تحصيل اعمالهم احاد فان القادر مشترك مستوا والعادة قاضية في مثل ذلك لوجود القاطع بجمية والعلم في هذا الاستدلال بالتحقيقه بالقاطع الذي كان عندهم وعلمهم شائعا فلو اعد دليل عليه وايضا شاع بينهم الاحتجاج به والمباينة فيه والتزج فيه عند المعايضة من غير تكثير من احد والعادة القاضية بان السكوت في مسئلة من الاصول العامة الملمة للحمل فاقا وبها استدلال بنفس بعائهم على بجمية فانهم علموا به واستدلوا به غير تكثير وشار الى ما وقع بايوردان الاجماع ان كان سكوت في فلا يشهد الا بالنظر في المعنى من انحت في الاصول شيئا بان علم ضروري بان لكل متفقون وسكوتهم للاتفاق فان السكوت في مثل هذا الاصل لا يكون الا عن موافقة فمن ذلك الاحتجاج انه قاس افضل البشر بعد الانبياء عليهم السلام ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الزكوة على الصلوة وقال والله لا قائل من فرق بين الصلوة والزكوة رواه الشيخان في صحيحه والقياس به هذا اجماع منهم على حجية القياس ورث ذلك الصديق ام الامم دون ام الآلات في تفسير القائل عبد الرحمن بن سهل تركت التي لو كانت هي بالبيتة وورثها الكل بشرط في السبس على السوا فانها لا يسا هذا القائل في شرح السراجي القائل ام الاب وبهذا لا ينافي ثبوت الحد يث وسماه في السبس محمد بن كمال لا يخفى وورثها امير المؤمنين عمر المبتغاة المطلقة في مرض الزوج الفار بالري ورجع ذلك الامير في مثل الحجة الواحدة الى امير المؤمنين علي بن الحسين قال رايت ثوبت نفر في سرقه كنت لقطه ثم قال نعم فقال كذا بهنا كذا في الحاشية وقال امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه لعمر امير المؤمنين رضي الله عنه ان اتبعت راكبا فسد يد وان تتبع راى من قبلك فشم الراى فقد جوز العمل بالراى وقاس امير المؤمنين علي بن ابي طالب على القاذف في الحد واجمعوا به كما تقدم بحكم الله عليه اجمع راى وراى امير المؤمنين عمر في ام الولد وقا فقههم وقاس ابن سبيد الذي امير الصحابة بالمسك بعد موت زوج المنفوضة على موت زوج غير كما تقدم قصته وانكشف في توريت الحى مع الاخوة بالراى روى الامام ابو حنيفة في مسنده عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه قال امير المؤمنين في حديث شاور في الحى مع الاخوة انه قال رايت يا امير المؤمنين لو ان شجر الشعب من العنصر فخصمان اليها اقرب من احد النصفين اصاحبه الذي خرج سنة ام الشجرة وقال زيد بن ثابت لو ارجع ولا ارجع سنة ساقية ثم اتبع من الساقية ساقيتان ايها اقرب احد الساقيين الى صاحبه ام الجدول مقصود بها توريت الاخ مع الحى فيما على توريت العصاة الاخيرين بجامع القربى القربى والشجر والجدول تمثيل القربى القربى لانه القياس حتى يرد عليه ليس القربى المتنازع فيه ورجع عن ابن عباس انه ارسل الى زيد بن ثابت قال اثبت قال لا تتقي الله يدك جعل ابن الابن ابنا ولا تجعل اب الاب ابنا فانظر تشديد حدين مخالفة هذا القياس فاقسم وذلك اى الاحتجاج بالقياس اكثر كما روى في المطولات من كتب السيرة علم انه كان في هذا الدليل شبهة لاولى الياس قبا يشير الى اندفاع بعضها ونحن نذكر حلها مع علمنا فمنا لا نعلم ان احدهم بعصا بة فاس وناقلمه اخبارا لا يفي القطع فيجوز عدم الصحة ومنها ان ناقلمه عنهم لا يدل لالة واضحة على كون فتواهم بالقياس بل يجوز ان يكون عندهم نصوص جليلة

ثم ذكر ما دامنا سلمنا ان فتوهم للقياس كما لاقيته جزية من نوع فلما تل على حسنت الاستدلال بجميع الاقيسة والبراهين منها
ان المنقولات وان كانت كل واحدة منها اخبارا عما دالا ان القدر المشترك بينهما هو الفتوى بالقياس كون ما تهمه ذلك
يحدث العلم كبقية مطالعة اقيستهم وتوازيهم وعلم ايضاً بتكرار علمهم بالاقيسة انه لم يكن بخصوص نوع او فرد وعلماً انهم في الحقيقة
لنقلين اولهم كل من نفس بر اليقين والبراهين والسادية قاضية بانها لو كان عنهم نفس استدلوا به في حق ما هم لا يظنوا او انما كانت
مكابرة وما قلنا عنهم وتوازيهم في ذلك استدلوا بما لا يفسد بهم ولا في البعض على كونها بالقياس الى ان كل ما اشار بقوله تواتر او بهما بطلان
فساد ما في الحدس ان النايه ان القدر مشترك لا يحصل بهم التواتر فلا يثبت به في هذه المسئلة القطعية ولا حاجة الى ما اجاب به ان المسئلة
طنية علمية كيمي فيما انهم في سلمنا ان العمل بالقياس ثبت عن بعض اصحابه لكن لا يلزم منه الاجماع وانما يلزم لو كان سكوتهم للحدس
بل يجوز ان يكون الخوف قال الشافعي انه لم يزل به الا ما وقيل من اصحابه لكن لما كان مثل ابي المواسين وعمر بن الخطاب في ثمانين اية المواسين
وكما قالوا اسلموا طين فخاف الآخرون في هذا القدر لان العادة جرت به عاداتهم من استخفافهم لانهم من خلفه فاذن لا اجماع اسلموا جوا به ان تكرار
السكوت في ثمانين اية لا ينعني ان يكون عادة الاخرين رضي ابي سعيد ما يمانية هو اصل الدين في هذه السكوت سر او علمانية من كل احد في كل اقيسة الشافعي
احكام المخالفات والبراهين الناستية عن اقيستهم في علمنا عاداتهم ويا بالرضا والوفاق ولو هم نسبة الخوف اليهم ثبت فان من علمناهم
الكريمة المتواترة انهم كما قالوا في النسخة في امر ديني من ابي لا سيما مدة طويلة وعسى ان يكون انكار هذا السكوتية ونسبة العادات الى الشافعي
بما افقه ما تهمه في هذا حجة عظيمة فانهم قالوا الذين للفق من تتبع التواريخ والسير علمنا قاطعاً انهم كانوا يخالفون قول المخالفين كثير او انما
لم يكن لهم خوف في المخالفين وقول فاني خوفهم في واقعة واحدة ومنها سلمنا ان الكل راضون به لكن يجوز ان يكون رضا البعض
قبل رجوع الآخر فلا يثبت الاجماع وهذا لان الكل لم يجتمعوا في محفل احد ولم يتكلموا معا وقد مر جوابه في الاصل الثالث من انهم وان
يتكلموا فيه لكن جعل العلم بقرائن الاحوال انهم لم يربطوا بجملة عمرتهم وايضاً لو تزم بطلان الاجماع مطلقاً وما في المحصول ان اصحابه كانوا
سعد ودين في اول الزمان فيمكن الاجماع في محفل التكلم معافيه ان لمقتضاه لو تزم لدل على بطلان تحقق الاجماع فيما تحقق قطعاً لا في المحفل
اجتماع المجتمعين في احوال الاجماعية ان يتكلموا مع انهم في هذا الواقع والاتفاق على قتال ما في الزكوة بالقياس بقية حين خرجوا له
فما تل ومنها انما سلمنا انه وقع اتفاق اصحابه على العمل على مقتضى اقيستهم لكن لا يلزم منه علمنا على موجب اقيستنا بل يجوز ان يكونوا
مختصين بهذا الكونهم من فضل الامة وكون اذ انهم ثاقبة من اذ اننا وعقولهم متوقفة بنور التي قاضية بالحق برانهم اكثر واقوى من
اصحابنا يجوز تعبد بهم بالقياس لا يوجب جواز تعبدنا به والجواب انه لا تسك في فضل آراءهم على آراءنا وفي كون اصحابهم للفق
الكثير لكن تعبد بهم بالقياس لم يكن اختصاصهم بل تلك الوقائع دلت على ان تعبد بهم به لكونه حجة لا غير ونحن فيهم خصوان امد عليهم سبلان
في اتباع الحق على ان من بعدهم ايضاً من التابعين ايضاً قالوا من غير تكليف فلا وجب للاختصاص اصلاً فافهم وتثبت عورض بان اجلة
اصحابه موافق والذين تهم بهم لا يكون حجة ويمكن ان يحرقوا ايضاً على الاستدلال بالاجماع فعن فضل البشر بعد الانبياء رتبة الصديقين
بعدهم البكر الله في حق الله تعالى عنه حين سأل عن الكلاله اى سائر يظنونه واى ارض يظنونه لوقفت في كتاب الله برأى وفيه ليس
من الباب في شيء فافهم ايضاً في تفسير كتاب الله تعالى الى انه انكار الراى والقياس مطلقاً وعن امير المؤمنين ع رضي الله
اليهم واصحاب الراى فانهم اعدوا الستون ثمانين اية يثبت عليك ان لا تزم فيه الاصحاب الراى والمبتدئين في منه من هو ملازم للراى

بأنه لو كان هذا الحكم ان اوردتضا على الدليل الاول لا يتوجب هذا الجواب فانه قد عقل بالراى التقدير واثاب ان الاجماع
انما يفقد بالاستدلال بالقياس واذا قد استدلل اهل الاجماع به لم يكن منزال شبهته اصلا وانما زالت شبهته بعد تبيين الاجماع فصل
بعلل الاجماع ان شبهته الراسخه فى القياس غير النافعه عن العمل به فى الحدود على انه كان الحد عليه باجماع ادلة سمعية عليه عندنا
ولم يكن بالقياس وقية ان استدلال امير المؤمنين على بحضرت امير المؤمنين عمر وشهد من الصحابة مع عدم انكارهم عليه فيجب
ان التقيد به فى الحدود كان جائزا عند مسلم وهذا لا ينافى اجتماع ادلة سمعية عليه ايضا فافهم ثم اورد عليه ايضا ان الادلة السمعية
بادلت على ان حد الشرب ثمانون وهذا انما ثبتت بالقياس لا غير ويؤيده ما روى الحاكم عن ابن عباس ان اهل الشرب كانوا
يضربون على حد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وذريته وسلم بالايدي والنعال والعصى حتى توفي وكان
ابو بكر يجلد رابعين حتى توفي الى ان قال قتال عمر ماذا ترون فقال على رضى الله عنه اذ اشرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى اقرى
وعلى المشتري ثمانون فاذا علم ان تحديد ثمانين بالقياس لا غير واجب ان المقصود ان اخذ باشارات رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولم كان امره فى الزيادة والنقصان متوقفا على فساد الزمان وصلاصة ولذا ازادوا ثم اجمعوا على ثمانين منعنا
للازيادة عليه عند ظهور فساد تحديد ثمانين بالقياس من صاحب الشرع والراى التعيين كل حد بحسب الزمان
ويؤيده ما روى البخارى عن الثابت بن يزيد قال كنا نأتى بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابى بكر وصدر
من خلافة عمر فمقوم عليه بايدينا وبقنا وادينا حتى كان آخر عمر عمر فجلد ربعين حتى عتقوا وسقوا وجلد ثمانين بهذا قالوا ثم الكلف اراة
كالحديث وفى الخلاف المذكور فالحقيقة قال لا يجزى القياس فيها لان الكفارة سائرة للذنوب ولا يثبت على اليد العتق لانها مندرجة
بالشبهات فى القياس شبهة غير مسلم قالوا نعم جري فيها العموم ادلة مستقلة بل جري القياس لعل الشروط والاختلاف لا يثبت لعل اوصافها العلمية
فى ربها النساء وصفة السوم فى نصاب الزكوة ولا الشروط واوصافها كاشتراط اليهود فى النكاح وذكرها مثلا ولا الاحكام واوصافها
كجواز التبرأ او وجوب الوتر ابتداء من غير نقص عليه فان هذا النصيب الشرع بالراى من غير حجة شرعية بل انما امر القياس تعديته
حكم اصل الى مسكوت بجامع ثم اختلفوا اهل يضح هذه التعديته فى العمل والشروط والاسباب بان توجد علة وسبب لحكم او شرط لعلها
حكم اهل مناط قياس ما يوجد فيه المناط عليها ويحكم بعلية سببية ما وشرطية ما فكثير من الحنفية ومنهم الايام فخر الاسلام والشافعية
نعم يجوز وكثير قالوا لا يجوز وخمساره ابن الحاجب المالكي قال فى الكشف وعليه عاتمة اصحابنا فيما اظن والذي يدل على
ان هذا الجبر الهام اعنى فخر الاسلام على الجواز قوله بعد انما ان هذه الامور لا يثبت بالقياس وانما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد
له فى الشريعة اصل يصح تقليده فاما اذا وجد فلا بأس به المنكرون قالوا ان استقلل الجامع فهو احدة اشخاص مضبوطا والافنية
وكل من الاصل والفرع من غير ادوم وكذا الحال فى الشرط وانت لا يذهب عليك ان يجوز ان لا يكون المناط علة لاصل
الحكم والاشخاص مضبوطا بل انما هو مناط لعلية العلة وشرطية الشرط فلا يلزم من وجود ما فى النصيب الا كونه علة او شرطا
لان الذين من انبراد العلة فافهم ودليل الجوزين ان الحلية والسببية والشرطية احكام من الله تعالى كالوجوب
والندب غير ذلك فتخصيص القياس ببعض الاحكام دون بعض حكم كيف والامر بالاقتبار وكذا عمل الصحابة به فمختلفة
بصورة دون صورة اما تذكر قول امير المؤمنين عمر كيف قاس سببية الشرب على سببية القذف وكيف قالوا انت حرام

على ان ثبت لما في بان ثم لو تدبرت الفقه علمت ان شأنا لا يبالون بالقياس في الاسباب والشروط فانهم ثم انهم جعلوا
 انما اوجب انظروا بان المجوز انما يجوز اتبات سببته شئ الحكم بالقياس على ما هو سبب لذلك الحكم والمال في انما يمنع قيا من سببته شئ الحكم
 على سببته آخر الحكم ولم يوجد به عند القملي اثر في كل اتمهم بل عندهم قالوا الخلاف انما هو في استنبطه دون المنصوصه قال القملي الحق
 انه اي هذا المختلف فيه كما يتفق عليه في استرطاف التاثير او كفاية النسب او تجوز الارسال فمن شرطه التاثير في التعليل لا الحكم
 شرطه هو ايضا ومن كفى بما عدا فيه ما يقتضي بهنا ايضا لان الفرق بينهما حكم فان المسلك مسلک على كل تقدير لا ان لا الحق على
 الآخرين الاستقلال المسلك فانما لا بد في القياس من مناسبتة يكون اما على من غير حاجته الى امر آخر كما للتاثير وغيره فله يتجلى الى اصل
 في حق به في اسم مثال في القياس في الاسباب ونحوه في القياس امير المؤمنين على يسر على القذف بجاس الاخر وقياس
 على السيرة الكبرى الحكمة الضرورية فالاول فيه تنبكه للدين الشافعي فيه تنبكه للمال والى كل منهما حاجته ضرورية واما التعليل اي كونه
 على الحق وللقصاص جاس التعليل العمد العمد وان والاكل اي قياس على التوفيل للكفارة لكونه جنائية على ما هو في الشرع المبارك كمثل القياس
 لان القياس على سبب عبارة عن ان ثبت عليه حلة قيا على عليه اخرى لذلك الحكم او لغيره فلا بد من ان يكون من وجهين احدهما
 اصله الاخر فرع وهو هنا التعليل امر واحد وهو القتل العمد العمد وان وبجساية الكاملة على الصيود لكن الخلاف انما كان في تنقسمها في القتل
 بالتعليل والاكل عدا ام الى هذا التيمم لما ورد في المتن تحقيق المساط قائل غشيبا بشتا القياس انما الشافعية فبا اعتبار القصة وتنقسم الى قيا
 جلي وهو ما علم فيه النار الفارق كالاته على العبد في حق التقويم على حقوق البعض قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اعتق ثم
 له في عبيد وكان له مال يسيلن بخرن اجب ثموم العبد عليه قيمة عدل فاعطى شرهما جمعهم وعق عليه العبد والافقه عبق واعتق رداء
 البخاري واما ههنا خصوصية المذكورة ملغاة واما التقويم للتقيس بله وخروج الدين ان تثير فيه سبب ان يرضى والاسم فيه
 مساوية للعب فيعدي الحكم ونفي الفارق والحق ان هذا دلالة نفس فمن عداس القياس يكون هذا قيا سا والاول الى قيا سا
 خفي بخلافه اي ما لم يعلم فيه النار الفارق واما قصارى الامر الظن ولذا اختلف فيه قني التعبد واما الجلي فهو منفي عليه من
 الانام وقيل القياس الجلي قيا سا والاولى بككم على غير كالتضرب على التافيت في التجرع فان الاول والاولى بالخرجة من القيا
 وقياس الواقع المساوي بحيث لا ينبغي ان يشك فيه كاحراف مال التيمم على اكله فان كليه ما متبعا وان في السلف المحرم والخلف
 الادنى اي قيا سا الادنى على الاصل كالتفاح اي قيا سا على البر في حصة الرب او انقسم بهتسا والعلية الى قيا سا على ما صرح فيه
 كقولهم التفاح مملوم فيجوز فيه الرب كالبز والى قيا سا دلالة ما لم يذكر فيه العلة صريحا ودل عليه بما لا يها القليل الجاهل بالوجود اي قيا سا
 على قسدهم ياي بالواحد التاثيرت باجماع الصحابة بجماع وجوب الدية فان الدية واجبة فيها اذ كانا خاضعين وهو دليل القياس
 فعلم من وجوب الدية وجوب القصاص لانهما اي وجوب الدية وجوب القصاص موجدان مستلزمان فيما بينهما الجنائية العلة
 لهما فاذا علم وجوب الدية فيها علم وجود الجنائية لانها العلة وحدها وجودا وجوب القصاص فالمد كور لازم العلة لا العلة نفس ماد
 قيا سا في معنى الاصل وهو ما لا يجمع بين الاصل والتضريح لا ينبغي الفارق ولو كان فلنينا ولا يستل الى امر آخر كالتفاح لو كان
 المفطر جاعا في ايجاب الكفاية فانها ليست بجنائية والذنب لانها كاسمها ستارة ونصوص الجلس لا بد من ان في الجنائية
 والذنب وانما هي الفطار الصوم من ايجب الكفاية بعد الاكل ايضا واما الحنفية فبا اعتبار القياس والقياس هو الى قيا سا جلي هو ما يتبنا

والاكثر

المبدأ من في اول الامر والى قياس خفى منه وهو ما لا يتبادر اليه الذهن الا بعد التامل والثاني الاستحسان بالمعنى الاخص وكثيرا ما يرد في القصة هذا المعنى وقيل لكل دليل في مقابلة القياس الظاهر بل كتاب اوسنة كاسم امي نفسه وهو الآية وانما
الذات نقد ما لهذا قال الامام انما اشتد الرجم بالاستحسان على خلاف القياس والمراد به بل الرجم فان دفع ايراد الرزاي الشا
ان هذا الاستحسان استحسان قياسا فقد انتمج به والا فلا يكون حجة اصلا او اجماعا كالاقتضاء صورته ان يقول للخرار احسن في
خفا بغيره كذا من جمله كذا وقد ركد اورد في معتق عنه نابعا لاحدة مع ان القياس يابى عنه لعدم المبيع الا انه الغد الاجماع على
جواز في المصدر الاول لانهم كانوا يعتادون بمن غير تكبر او ضرورة كطرفة الحياض والا باربع تجسما والقياس يقتضي ان
لا يطهر ابل البقاء والماء النجس ولو قليلا وكذا الرضة نجس لم يستعمل فيه المظهر الا انه حكم بالطهارة للضرورة والوقوع في الحجج اعظم
ثم هذه الضرورة امارا حجة الى الاجماع والضرورة مستندة او الى القياس الخفى فافهم من انكر الاستحسان وهو الامام الشافعي
حيث قال من استحسن فقد شرع لم يدرك المراد غير غنى الله عنه وليس هذا الا كما يقول الشافعي عند تعارض الاقضية هذا استحسان
والحق انه لا يتحقق استحسان محتمل فيه فانه ان اريد بما يعده العقل حسنا فلم يستل بثبوته احد وان اريد بما اردنا نحن فهو حجة عند الكل
فليس هو امر يصح النزاع وبالحكمة ليس الاستحسان عندنا الا لاسبابها بالقياس وهو عارضة وهو اى الاستحسان انما
قياسا قدرى حكمه الى ما ورائه لوجوده متعادية خالية عن الموانع والا لكان قياسا بل نصا او اجماعا لا يعتدى بحكمه الى المسكون
لان النص او الاجماع على خلاف القياس فلا يجوز القياس عليه وذلك كما يجب بين البائع عند اختلافهما في الثمن قبل
قبض المبيع في ضمن التحالف استحسان قياسا لا بخاره وجوب التسليم الذي هو دعوى المشتري كما ان المشتري يرى بزيادة الثمن
المدة من البائع فكل مدعى عليه الآخر محجوز على الخصومة واجواب لصاحبه واليمين عليه من قضية القياس فتشددى الى الاجابة
اختلفا قبل استيفاء المستاجر للبائع فانه يدعى تسليم بانقد من الاجرة ويكره المواجه وهو يدعى زيادة الاجرة ويكره مستاجر
فوجب التحالف والوارثين للبائع والمشتري للكون كل منهما مدعى الآخر قبل القبض فيخالفان فافهم وايجاب بين البائع في ضمن
اجاب التحالف بعد القبض بالنص وهو حديث التحالف الذي مرقط لا بالقياس لان المشتري لا دعوى له وان كان قوله في
صورة الاثبات لانه ممن سجر على الخصومة واذا ترك لا يترك فافهم بقى الامام عاين القياس ان لا يختلف لكان انما يكتفى به التحالف فلا يحد
اليها حتى الى الاجابة بعد استيفاء المعقود عليه والى الوارثين واورد عليه ان البيعة من المشتري بقبوله موقوف على دعوى فيكون
المشتري ايضا موقفا بل وجوابه ان بيعة المدعى عليه بقبول قبل اذا كان قوله بما يدل تحت العلم الا ترى ان مائة ذى اليد على النتائج بقبوله
مقدمة على بيعة المدعى فافغاية الكلام في هذا المقام ولهذا العبد ههنا كلامه ان البائع قبل القبض مدعى زيادة الثمن ومدعى عليه
من جهة المشتري المدعى للتسليم وكذا المشتري فيجب عليه ما قامته البيعة بتوفير الدعوى بما يحلف ان النص هو قوله عليه
واجابه لعل قوله السلام البيعة على المدعى واليمين على من انكره بالقياس وفي صورة القبض يحلف البائع مخالفا لهذا النص
والمالك يثبت بغير التحالف لو كان في قوت هذا حتى يصح معارضا فيخصه لكن قالوا هذا الخبر مشهور وخبر التحالف خبر واحد بل حكم في
صحة ايضا فينبغي ان لا يجب التحالف بل يمين المشتري وان رجب فليس مما نحن فيه حسلا فافهم ثم سمو الاستحسان الى ما قوى اثره
ليكن لم يكن فيه فساد خفى والى المظهر صحة في بادى الزاى وان كان هذا الظاهر خفيا بالنسبة الى القياس وخفى فساده يعرف بالتأمل

وقسموا القياس الى ما ضعف اثره بان يعرف بالتامل فسادوه والى ما ظهر فسادوه في ما دوى الراى وحسن صحة ذلك بان يستقيم التبع
 يعيد قوة فاعل الاول وهو الاستحسان الذى قوى اثره مقدم على اول الثانى وهو القياس لضعف اثره وتانى الثانى وهو القياس
 الصحة مقدم على تانى الاول وهو الاستحسان لضعف فسادوه والى ما ظهر فسادوه فى القياس على سبيل القياس على سبيل القياس
 لان السور معتبر بالجملة لحرمانها بحسب طائفة من النسخاء كسور الادعى فالقياس عليه جيد من القياس الاول وان كان هو اظهره ذلك
 لضعف حكمة القياس وهو اى حكمة القياس من التدبير بحيث تبارك ما يلزم بالوصف بما يصح من طائفة الخطوبة العجسة في السورة لا يوجد
 هذه الحكمة في سبيل الطيور او شرب بنفقار او في طائفة الماء دون اللعاب هو علم طاهر فالادعى الاخر طائفة طائفة الطاهر لا يوجد
 النجاسة فكان كسور الادعى وانه اقوى لان تأثير طائفة الطاهر في البقاء طاهر لا شدة واقوى قيل بان يتبع مسما الى من سبيل الطيور
 على ان يثبت سورة بحسب لان منقارها لا يخلو عن نجاسة فادعى لضعف صحة القياس على هذه النجاسة واحسب بان عاوتها
 ذلك المنقار بالارض اكل منه في غير المستقر نعم فيستبعد بقاء اثر النجاسة فلذلك استبعد وقوع اثر اللعاب فيه العلم حكمه كبره
 عند وجود ما اخره فالثاني وهو ما فيه القياس حفي الصحة دون الاستحسان كسورة التكاوية والقياس ان يودى الركوع في
 الصلوة لظهور ان المقصود من ايجابها هو اسجودا لتعظيم الله تعالى محالته للتكبر من من استكره من ادعى ان الله تعالى اكل من ادا
 قرأت آية او سمعت من اذ في مجلس واحد وهذا القياس فساد على سبيل الضرر من نادى الله ما سوره لغيره فان الركوع ليس بامه اياها
 ان لا يجوز وهو قول النجاسة القياس على سبيل الضرر من نادى الله ما سوره لغيره فان الركوع ليس بامه اياها
 فساد باطنا لان كلا من الركوع والسجود مطلوب في الصلوة لطلب تعظيمه فيكون كل طائفة بالذات قال الله تعالى واركعوا
 واسجدوا فامتنع ما دوى احدى هاتين صمن الآخر والآفات مقصودة الامر بخلاف سجدة التلاوة فانه تنبيه مقصود بالذات اما
 عند قراءة هذه الآيات وهو كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع ولذا عبر في بعض آيات السجدة بالركوع وانما لم يتبادر الركوع خارج
 الصلوة لان الركوع خارجها لم يعرف قرينه ولا تعظيم انما يكون بما هو قرينه عند الله تعالى وانما لم يتبادر بالركوع من ركعة بسجدة آية قرأت
 في الاول لانها لم يودى في محلها صار دينا في الذمة لارام القضاء في هذه الصلوة مقصود بالذات مصاريت كان الصلوة
 فلا ينبغ الركوع عنها كذا قالوا في الحاشية لقلا عن التقرير عن ابن عمر انه كان اذا قرأ الحمد اقرأ باسم ربك في صلوة وطلع
 آخر ما كبر وركع وان قرأ ما في غير صلوة سجد ومن ابن عمر انه سجد في آخر السورة اليسجد بها ام يركع فقال قال
 فاركع وان سجدت فاسجد ثم اقرأ بعد ما سجد وان استدل بهذه الآثار فحسن ثم انجى عدم اختصاص القوة وشا والاصل فقط
 بالاستحسان في قلبه اى قوة الباطن والضعف بالقياس وقول الامام محمد بن الاسلام سميت اثره قيا ساء ما قوى اثره استحسانا
 لما اول ما ليس مقصوده التسمية بحسب القوة والضعف بل باعتبار الظهور والافتقار ليدل ما قد منه وانما ذكره في عاينها واما ما ذكرنا
 اشارة الى حسن كلام الامام محمد حيث قال في مواضع انا نأخذ بالاستحسان وتركنا القياس ان المراد بالاستحسان القياس على
 القوي لا تروى بالقياس على الضعيف الاثر والى رفع ما يورد عليه ان كان القياس قويا فلا معنى للعدول عنه للاستحسان الذى ليس به
 وان كان ضعيفا فلا معنى لشدة الاستحسان بل هو واجب الترك في قسم او اصطلاح خاص منه فقط لا يستأرك فيه غير الاستحسان فيه
 وكما تبين جدها اعتبار القوة بالقياس والاستحسان بانما تولى او ضعيفا او القياس قوي والاستحسان ضعيفا او بالعكس اى

والاستحسان قويم والقياس ضعيف والاربع في رجحان القوي على الضعيف لان من قضية العقل والاجماع تفتيم الرجح على المرجح
واما ترجيح القياس في الاولين اى اذا كان قويمين او ضعيفين بالتباعد فيكون القياس ارجح ففيه نظر اذ لا دخل للمقارن في الرجحان
الصلايل ربما يكون غير المستبادر رجحا لما ينضم اليه بالقيوم بل الترجيح انما يكون في المرجحات الآتية ان امكن وبالاختبار الاخر
غير القوة والضعف كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسد او فاسد الظاهر صحيح الباطن وبالعكس صحيح الظاهر فاسد الباطن
فصور التعارض ستة عشرة حاصله من ضرب اربعة من القياس في اربعة من الاستحسان لكن الاليق استقاط فاسد الظاهر
والباطن اذ لا شائبة للجهة في قبيل القابل صدد الشرعية الظاهر امتناع التعارض في ارجحين باطنا من القياس في الاستحسان
سواء كانا صحيحين في الظاهر او لم يكن والقويين منهما اثر اللزوم المتناقض في الشرع يتحققا وهو محال نعم يقع التعارض للجهل
واذا فرضنا صحيحين باطنا او قويمين باطنا فلا دخل فيه لجهلنا وعلما فافهم الترجيحات القياسية لما ذكره معارضة القياس
والاستحسان وفهم منه امكان المعارضة بين قياسييين عقيب البحث بحيث الترجيح يقدم لقياس قطعي الغلبة على مشكوك
الظنية اجماعا ويقدم منصوصها من القياس صريحا على ما ثبت فيه الغلبة بايماء لان اصرح اقوى دلالة من الايماء وفيها
اى في المنصوص مراتب كما ثبتت بظاهر النص او بنصه او بحججه فيقدم الغالب على المغلوب ويقدم ثابتة عليه بالاجماع
على ما ثبتت المناسبة واذا التفتا فيها اى في المناسبة فالعين في العيين اولى من الجنس في العيين اى في العلة التي لعينها بما تاتى
في عين الحكم اولى من القياس الذي فيه العلة التي بجنسها بما تاتى في عين الحكم وهذا اولى من عكسه او فيما لعينه تاتى في جنس الحكم لان
الظن الحاصل بسبب التاثير في العيين اقوى من الحاصل بسبب التاثير في الجنس وقيل بالعكس نظر الى الوصف وكل منهما اى هما
لعينه في الجنس والجنس في العيين تاتى اولى من الجنس في الجنس اى مما بجنسه تاتى في جنس الحكم وللقريب من البعيد اى لما بجنسه
القريب تاتى اولى من البعيدة تاتى والمركب من بسيط اى ما فيه تاتى مركب من هذه الاربعة مقدم على ما في فيه تاتى واحد بسيط
والاكثر تركيبا تاتى من الاقل تاتى تركيبا وفي المساواة اى فيا تركب التاثيرات متساوية الاعتبار لرجحان الجزء فما كان
فيه تاتى العيين في العيين جزء اولى مما ليس فيه هذا التاثير جزء او قد تقدم ثم المنطنة مقدم على الحكمة لان الاحكام في الاكثر
يشطب بالمنطنات دون الحكم والظن يتجوز الاغلب وقيل بعكس اى الحكمة متقدمة على المنطنة اذ لا تاتى الا عند الضعفا طما
وح في الاولي بالاعتبار والوجودى مقدم على العدمى للكثرة حتى اختلف في العدمى بل يصحح علة ام لا والحكم الشرعى مقدم
على غير ملتوفق الوصول لكونه حكما شرعيا والوصف البسيط كالطعم مثلا على الوصف المركب كالقدر والجنس الا عند الحنفية
رحمهم الله تعالى وكثرهم فانهم يقولون بما متساويان وهو الاظهر اذا المعبر التاثير والاعتبار والبسيط والمركب فيه سواء والشيافة
رجحوا الا على الدوران رجحوا السيرة بما في من الترضى في المعارض منها ولا ياتى من الحنفية لانكارهم الثلثة الا ما يرجح السيرة الى النص وقيل
الدوران حقت م عليها لزيادة الانعكاس فيه وليس فيها والحق انه ليس بشرط في العلية فلا دخل له في القوة وفيه ما فيه لانه
والنكاحين في احتمال التعليل بعلى شتى لكن الاجل في العلة التوجه فالاصل الانعكاس فيصير مرجحا وما في التفسيرين ثبوت
الانعكاس في السيرة ايضا للحصر والبطال ما وراء الباقي بل الجزئية فقط كما مر ثم في المضالح الضرورية مقدمة على الحاجية والحاجية
مقدمة على الحسية وكل من كل مثل المكمل في كل الضرورية مقدمة على كمال الحاجية وبكذا وفي الضرورية يقيم حفظ الدين خطا لنفس

تم حفظه في حيز العقل ثم حفظه المال به في كل ما لا يجرى من غير
 اي شيء الا ان يثبت في الاصل والحق ان الحق انما هو الحق في الحق
 ثم انما العباد بالحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق
 فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق
 فان القائل بام بنيران الرب في الحق انما هو الحق في الحق في الحق
 الى الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق
 سنة فان فيه ترك الاخر بالكلية واما ترجيح احد هما اي احد القياسين المتعارضين
 الترجيح للقياسين بعينه بل انفس بالذات وقد ثبت في وجوده في السنة وفيما ذكرنا كفاية
 الترجيح عليه الظن فلما افاد الظن الغالب في حق ما افاد والمغلوب ثم المحضية في حق ما افاد
 تراجم اربعة حجة واربعة فاسدة اما الاربعة الصحيحة فمنها خمسة الاثر اربعة يتقوى القياس وتغيب الظن الغالب
 كالحجج الاربعة مع طول الحجة بجزء قياسي على العبد فانه يجوز له بالاتفاق وقال الشافعي لا يجوز هذا الشكاح قياسي
 على من تحته حجة بجملة او قاضي بالماء مع غلبة عنه وقياسا القوي لان اثر الحجة في التسامح الحبل الذي هو من التسامح القوي من
 الرق في اثر الحبل تشبه في القياس فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق
 فثلاثان فاما التفتيش في ذلك المسمى الحجة فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق
 فاما التفتيش في ذلك المسمى الحجة فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق
 من ترجيح كنهس كما جاز في شكاخ المجرسية للكافر دون المسلم وفيه شكاخ فان جاز له ليس من باب التوسل فيسبغ اليه الحق
 لا خسية كاللغو وقدر جاز في شكاخ المسلم مع طول السنة بالكتابة القافلو كان الاخسية مانعة لكونها تحت الاثر فيسبغ اليه الحق
 اكلت اية الاضرورة واما الاربعة في الذي جعل الشافعية حجة للحجة فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق
 من حجة الام لا الالاب واذ قد جاز له الشكاخ مع اربعة طر فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق
 جاز في القاف مع انه لا خلاف له حقيقة فالاربعة في الذي جاز له الشكاخ فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق
 عند الطول ثابت بالمعومات وهذا القياس محله الذي جاز له الام الشافعي قوله بالمعومات كما هو وبينه اي جاز فيه قوة الاثر
 قياس سحر الراس كالحجج في كونهما مسمين فلما ثبتت اقوى من قياس اي الشافعي سحر الراس ركن للوجود فيسبغ اليه الحق
 كالمعقول من الاعضاء وانما كان قياسا اقوى لانه لا تشبه تاثير الركنية في التثليث لكن على من لا يسند القياس
 والجلا م كان في الترجيح ولذا لم يذكر وقال ابو مسلم تاثير الركنية في التثليث فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق
 ليس الا للتخفيف فلهذا في التثليث فاما الركنية فاما تاثيره في التثليث وقيل ان بالاستيلاء بالاشهاد
 من الترجيح في صحة التبا على ايكم اي كثرت اعتبار التبا في الوصف فيه اي في الحكم فلا قوة ليقين غلبة الظن كالمعقول
 موثر في التخفيف في كل موثر غير معقول كالتبسم وسحر الجيرة والجوزب والحجج فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق فيسبغ اليه الحق

بمخلاف الاستنباط من المحرر وقد شرع فيه التكرار فانه لم يصر مقبولاً بعد قصد فيه ازالة الجنب والتكرار في التنقية موثراً واما الركنية فانه
 في الاحمال فان اركان اصوله من كمالها وكذا اركان الحج وكذا اركان النسل لكن الاحمال تختلف ففى النسل بالتكرار ولكن
 ههنا اى مسح الرأس بالاستيعاب ومنها اى من الترجيح الصحيحة كثرة الاصول على القول المختار فانه ايضا في قوة في القياس
 ولا يلزم كثرة العلل اى الدلائل حتى يمنع الترجيح به على مذهبا للاتحاد الوصف المحلل وما دام هو واحد فالقياس واحد فلا يلزم
 للدلائل فمهم قيل القائل الامام فخر الاسلام ومعهما الشريعة الله تعالى والترجيح الثالث قريب من الترجيح الثاني
 لان كثرة اعتبار الشارع يوجب كثرة الاصول وقال في المتلويج والتحريم ان نفسه قديمة بين التثنية بالاعتبار فالاول اى
 قوة الاثر بالنظر الى الوصف والثاني اى كثرة اعتبار الشارع بالنظر الى الحكم والثالث بالنظر الى الاصل لكن الكل يرجع الى قوة الاثر لا غيبه وعليه
 الامام ثمس الائمة رحمه الله تعالى اقول الحق ان الثالث اعم من الثاني فان الثبات على حكم بعينه انما هو اذا كان التاثير
 لجنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فان الثبات انما هو كثير لا التاثير انا اذا كان التاثير في جنسه فقط فذلك كثرة الاصول فقط
 ولا يصدق فيه كثرة الاعتبار واما عدم تخلف كثرة الاعتبار عن كثرة الاصول فظاهر هذا انما يتم لو كان المراد بكثرة الاعتبار كثرة
 تاثيره في عين الحكم ولو كان اعم منه ومن كثرة تاثيره في جنسه لم يتم مع ان اتباع فخر الاسلام وشمس الائمة يدعون انتفاء تاثير
 في الجنس بسببها واما التفريق بالاعتبار ههنا فخطا لا ترى المسح اقوى في التخييف ولو عدم الظاهر بل القوة عبارة عن قوة المكتبة
 بين الوصف والحكم بحيث يكاد يحكم بعلية القتل ولو لا الشرع كما قيل في الاستسكار للحرمته فيحقق قوة الاثر وان لم يكن كثرة الاعتبارات
 وكثرة الاصول فلا تغفل ومنها اى من الترجيح الصحيحة العكس لمسح اى كالمقياس بان مسح الرأس مسح لا يقتل فلا يسن تكراره
 بخلاف القياس بان تكرار فليس تكراره لانه منقوض بالضعفة انها تكررت وليست ركنا وهذا اى العكس ضعف الوجه
 للترجيح لان الحكم مثبت بعلل شتى فلا يستلزم عدد العلة عدم الحكم لكن مع ذلك مرجح لما بيننا من الاسل في العلة الاتحادا لاكثر
 فيها العكس فتذكر قريح على ما سلف في الاصل الثاني في بحث المعارضة من عدم الترجيح بكثرة الادلة ان لا يرجح قياس
 بقياس آخر موافق له في الحكم مخالف له في العلة على قياس آخر معارض اياه وكذا اكملنا يصلح علة استقلاله لا يصلح مرجحا
 والا لزم الترجيح بكثرة الدلائل فلم تفتاوت بتفاوت الملك للشفيعين بان يكون ملك احد بها ثلث الدار المشفوعة بها والآخر
 الثلثان بالشفعان فيه حتى يكون الثلثان بل يستحقان على التناصف خلافا للشافعي الامام له ان شفاعة من مرافق الحكم
 والولد والثمرة من مرافقه فيقسم بقدر الملك فيختلفان في الاستحقاق واجيب بان ذلك الانقسام في العلل المساوية فقط
 بل المرافق في العرف انما يقال بالقول منه ولذا قال في الهداية ان تملك ملك الغير لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه وهذه كالعلة
 الفاعلية فلا ينقسم بانفساءها وقد جعل الشارع الملك مطلقا علة للشفقة دفعا لضرر جوار السود فجعل كل جزء من العلة
 علة لجزء المعلول نصب الشارع بالرأى فهو باطل بل اى قدر من الجواز فرض علة مستقلة لاستحقاق كل المشفوعة اقول فيه بالية
 لانه ليس مبنى كلام الشافعي على ان الترجيح بكثرة العلل ولا جوازا استوقف عليه بل مبنى النزاع ان كل حسنة ومن المشفوع بها
 علة جز من الشفقة اعم لا قتال واما الترجيح الفاسد فمنها كثرة العلة وقايرفت ومنها الترجيح بعلية الاشياء واذا كان فاسدا فلا يقدر
 ذو شبهين على شبه واحد خلافا للشافعي فانه يقبل هذا الترجيح ويقدم ذا شبهين وانما قلنا بفساده لان كل شبهة علة ولا ترجيح

بكترة العسل كما لو قيل الاصح كالأولين في الحرمة فله بها شبه واحد ومثل ان العلم في محل العلية انه مل اخذ ان كونه شرعاً
 له القصاص او اقل احد الاخيرين لا يخرج من ابرق العلم شبهه فيحق به كما يثبت بالملك كما بينه في قسمه ونهنا مدقان نهد الشياء
 على تركه فله ترجيح لما والا فلا دخل لما في الحكم بل الموجب عندنا القرابة المحرمة المتضمنة للعلة ومنها الترجيح بزيادة القوة
 كما علم في باب الربوبية في التخلي في التناج وكون الكليل ولا اثر له في الترجيح بل انما الترجيح للقوة في التناج ويزيد في القوة
 لا يثبت القوة ومنها البساطة التي ببساطة العدة وسد تركها من اجزاء العلم أي ترجحه على الكليل والجنس في باب الربوبية
 ان يؤثر والمطلوب هو ان في البيان والعبارة للمعاني التي بها التاثير فلا ترجح بها اسلاكها في السبل فيصير في راد انبائها طرق
 وهي الحاصلة لاظهار العيوب اشترط بين المجاورة التي المقصود منها الزام الخصم والتمسك بقوة التي بها يغير عن احوال الصواب
 اعلم ان يستدل او لا يبرق عوايد السبل فان على العلم فهو كلامه الاجال او مترتبة فيما استعمل يستعمل على الاستدلال بان مراد
 عندنا استفسار والالتجاء في محو لا فلا يمكن المناقضة ولو كان بلا نقل من لغة او اهل حرف او بلا ذكر قرينة ولو به شرطها استعمل الفقه
 على قانون الاستعمال حقيقة كان او محابا وانما قال المصنف ان الغرض بعد البيان غير متوقف عليه وكفى المقصود فافاد ان العلم مراد في هذا
 جميع مقتداه مسلم ولا دخل فيها بوجوب التفسير ولا اجال الزم ان اعتبار البحث وظهر الصواب الاكين جميع مقتداه في مقتضى مسلم بل
 بعضها مختلفة فاما كان النقل في البحث فيقتضي لا يمنع في المحل مجرد اعراضه او مقتضى ناسخ السنة يطالب بالدليل عليه في باب ايات المقيدة
 للمعقود او كان النقل فيها اجمالا من غير تقدير لمقتداه اصلا او لا لا يخلل اما جعلت الحكم منه في صورة فيكون الدليل راجع من الذي
 او لزوم حال اخر فيقتضيه ويدعي فينا والدليل فلا بد من اقامته ودليل انما لوجود دليل معادل لدليل يستدل وحكمه فينا في الحكم
 هو به فيعارض في بدين أي يقتضي المعارضة فيقلب المناسب فيسبب المعترض سببا او يستدل بمقتداه وكل مقتداه من الدليل
 استدلال عليه بما فاصلا في كالتظام في جعل المدعى المدخل في كل بحث اما منع او تقصير او معارضة لا كما عزم ان يقتضيه في المعارضة اما
 التوجيه بان يقتضى يرجع الى المنع مع السند فلا يخفى فساد ثم الامثلة الواردة على القياس نوع خمسة النوع الاول ما يمنع المتكلم من ان يفتي
 لعدم كون المحل صالحا اياه ويسمي فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنس او اجماع الذين ينعان على التفسير او وجه في كاستف
 ناقلا عن بعض كتب الاصولية في فساد الوضع وجعله احد توجيه وحاصله مخالفة لما هو مقدم شرعا ووجه اية الطعن في سند
 انما نامروين بالاحاد وتنوع دلالة على المناق في حكم القياس او بانه موهل او مختص بسبيله او تحريمه بسبيله أي بسبل الترجيح بحيث
 يتقدم على الخبر وبالعارضة مبتلة فيما المعارضة تسا قضا ويحق القياس هو الا لا يجب بيان المسألة الواقعية في ابداء المعارض
 لانه متعسر لا يكاد يوجد فساد باب المعارضة الا ان المعترض ان يرجح غير فيفوت المعارضة لعدم حجب ان لا يكون في الخبر حرجا بالافتاء
 كما مر في المشهور فان مراعاة هذا يتيسر واعلم ان الصحابة كانوا يرجعون عند تعارض النصوص مطلقا الى القياس
 وان كان في جانب واحد وفي آخر اكثر فعلم ان لا يرجح بالكثرة الا في فلو عارض المعترض بنص آخر لم يسمع فان الواحد يضر
 الاثنين من غير ترجيح وتعلم ايضا ان لا معارضة بين النص والقياس الا كان الاخذ بالقياس محسنا فلو قال لم يستدل بما
 فكيف قياسي لم يجرؤا السرفية ان لا يثبت كالتقاس ان اجل في مقابلة القوى لكن بما يرجح المساوي عند التعارض كالتساوي
 مع الاسلام فانه مرجح وهذا الباطن على ان الدليل بالذات لا يقتضي القياس مرجح اياه وهذا نظر الى ما ذهب اليه البعض ان الدليل

في

مرجع الذي اودع فيه سره يد فان قيل ليس عليه بنفسه حجة لا يبرح غير ذلك ان الدليل بالذات القياس واعتراف المتدارض ان قساقط
وقد مر ان في المستند وحكم ان اعتبر في فساد الاعتبار مخالفة نفس ما ذكر عن المعارض كيف وبالمعارض نسيق بذا وبو فلم يبرح
فان الحق انفسا اعتبارا وتذكر مثاله ما يورد من قبل الشافعي الامام على صحة حمل متروك التسمية واما ان يبرح سده روح التارك للتسمية
فمنه من ابد وبو من له في محله وهو المنع بوجع الحلال ذبح فيحمل بالذي يوجع كالناسي في تركه لا يحل ذبحه فيقال به القياس فساد الاعتبار
المعول الى ان اياها انما لم يذكر اسم العلة الا في جواب من قبلهم انه ما دل بفتح الوتنى بقوله على انه عليه واكد وصحاحه يعلم المومنين
على انهم استعملوا لم يسم قال العيني في شرح الهداية المحفوظ سمي اوله سمي بالممكن متعرا وعلى هذا الاصل حجة على ما يبرع عنده في منع العتق من سائر
خبر لو اريد له اسم القياس فلا يصلح هذا الخبر سارضا اياها في استدلال اثباته حتى يتم دليله ولا يستعمل البقرة في جواب بان قياسا في الجواب
لانه قياس على الناسي فخصص للنس بالاجماع للعلة المذكورة في الوجود في الفرع فساد القياس على انفس من مقدم على الناسي فخصص اياه
في ان لا يتناول خطا بسبب الناسي لان الفهم شرط فلا يخصص فاقياس انما هو على حكم من هو في غير تخصص للعام بل العام قطعي كما كان فتم
لنا ان الاعتبار فان ابرأ المستقر في الشرق بين العامة والناسي بين العامة حيث ترك العامية مع العلم بخلاف الناسي فانه فائدة
فلا يبرح القياس ليس له ذلك لانه انتقال من بحث الى آخر ومساواة في العلة مع انما لا يسمع اقوال يجوز ان يكون الفرق بينه وبين
الارجحية لانها موقوفة على الاجماع على العلة المذكورة مطلقة وهو ممل بل الدلالة بوضع عدم التخصيص فاذا لم يكن القياس ابرح لولا سادس في
ان الفرق ان الممكن بقرينة مما فائدة تفرز كما قبل ثم ان انتقال ممنوع لانه بهم بما اعترض به على انه محدود وجوهرية القياس فان الفارق ابرأ
لنفسا فافيه فافيه في الارجحية فاعل النوع الشافعي من اعترض باير وعلى حكم الاصل في الاستدلال على خلافه لانه خصصه بخصيص المستدل
ففيه بغير مستدل لا ولم يجوزده ولم يظهر الى الآن جاستمنا كيف وليس هذا الا المنع عن اظهار الاصواب فانه الاشكال ان عام الدليل يتوقف على
ثبوت حكم الاصل وان قد ابطال المستفرض باثبات منافية فقد بطل الدليل قطعاً ثم يذوولى من منعه فان المنع لا يبطل بل بالمقدمة بل سبقه
في دائرة الاحتمال وهو هذا النوع من الابطال يظهر كذبه بحيث لا يرجح الالتزام بوجهه ويظهر الحق فافهم فساد الاخرى با قبول بل يمنع حكم الاصل ان
قبل المنع وقول ابي اسحق شيرازي لا يمنع المنع على حكم الاصل لانه حكم شرعي كما مدعى في بداهة ما لا بد منه بطول البحث لا يسمع كيف على هذا
بأنه ان يتم الدليل مع الشك في مقدمته منه في ايده يارم التزام تسليم ما هو كاذب عندنا وشكوك اصدق قيل في وجهه ان مدعى استدلال
ثبوت حكم الفرع لو ثبت حكم الاصل فلا يبرح منع حكم الاصل ليقض المصير بالعلة فان مثله يجرى فيها ايضا فلا يصح منع العلة ايضا والحل ان
يذكر المحاورة فانه من البين ان المقصود اثبات حكم الفرع في الواقع ونظنا لتحقيق حكم شرعي موجب للحل فافهم الا ان يشترط اجماعها
فيرد الى جواز القياس على اصل في الضافية فخصم في الاصل المنع قطعاً لكن هذا الشرط حكم محض ومنع عن بعض انواع استدلال مثاله
قول الشافعي مسح الرأس لكن قيس تكرر كالغسل فممنوع كغسل سنة تكرر الغسل بل انما السنة اكما له ابي الغسل في محله الا
انه ابي الغسل لا استوعب غسل هو ابي اكما له انما يكون تكرر فالتكرار انما صار سنة لانه نوع من الاحمال في الاعضاء المستوية
لانه تكرر بغيره في المسح فانه لما لم يستوعب الرأس خصوصاً عنه استدلال فتكميده باستيعابه كما ان كتميل القرارة باتمام المسوحة
لا تكرر الاية ولا يتقطع استدلال عما كان فيه من البحث للانتقال من اثبات المدعى الى اثبات حكم الاصل على المنه بفتح
انه اثبات مقدمته من الدليل في اثبات المدعى كما كان لا يخرج عنه كالعلة ان قال يخرج عن اثبات المدعى بالاستدلال باثبات العلة

فان الفارق ابرأ

اتفاقا ولو لم يظلموا على الاعتقال اى على هذا الاعتقال للبحث كان هذا الاصطلاح باطلا لانه يمنع عن اظهار الحق المستقيم على اثاره
وقول الامام حجة الاسلام الغزالي ذلك امر مسمى لا يدخل العقل فيه من شأه فليضع كما شاء ممنوع بل قوانين المناظرة عقلية كيف في
القوانين انما وضعت ليتمكن من اظهار النوايا واعطاء المسترشدا فلا بد من وضعها بحيث يوصل الى المقصد فانهم ولا يقطع
المعترض عن الاعتراض على المختار وان يثنى شروته قليلا خلاف ذلك مجر د اقامة الدليل على حكم الامل لانه لا بد من صحة فلكه الاعتراض
على الدليل بالمنع القاطعون قالوا فقيه بعد عن المقصود وبالاقتناع في غير ذلك يجوز قلنا لانهم البعد بحيث يقع في غير مقتضود
بل لما يحصل المقصود لا بد من مقصودوا بالضرورة فلا بد من الاشتغال به واعلم هذه القضية انما يكون الجواب اية بالاعتراض عن اثار المناظرة فقه
لستدلى على حكم الامل فتجوز فلا يمكن من المنع لكن هذا انما يصح اذا كان المستدلى حافضا للموضوع مقصودا منه الا لزام واما اذا كان المقصود اثبات
الحكم الواقعي فلانتم الا اذا اثبت الاصل في الدليل فانهم ثم قد تمنع بعد تردد في توجيهه فليمنع احد بما اى احد الشقيين عا صليين بالتزويد والحي
انه هو المراد وسلم الاخر الغير النافع او كلاهما ذلك اى منع الشقيين اذا كان لكل من المعنيين جهة مختلفة واما اذا كان جهتا المنع متحدة فلانما
بالطويل للتشقيق مثاله في الصحيح الفاقده للمار وجه بسبب التميم هو الفقراء فيجوز التميم كما لمسا فر الفاقه جازاله فقال المعترض بسبب التميم
في الحضرة كان او في السفر او الفقيه مع عدم الاقامة ما اذا اذنتهم والاول ممنوع والثاني لا ينفعكم اقول حمله اى حال الاعتراض منع مع ابداء
فلا بد استدلال من اثبات المقدرة المنوعة فانما يقع ما قيل ان حمله ادعاء المعترض بانما موجودا في الفرع وانما بيانته عليه لان الدعوى
بلا يثبت السمع ويكفي استدلال ان الاصل مدبر وجه الدفع ظاهر فانه ليس ادعاء المانع بل منع العملية ثم نقى في تمثيل شئ فان الكلام
كان في منع حكم الاصل الاعتراض به بناء على حمله الاصل مثال آخر قول الشافعية صوم شهر رمضان يوم فرض فيجب تعينه عند الفقيه والقضاء
يجب تعينه فيقال من قبل المخفى ان كان المراد بوجوب التعيين الوجوب بعين الشرع فمنعت في الاصل فان القضاء ليس متعيينا من
قبل الشرع وان كان الوجوب قبله اى قبل تعيين الشرع فمنعت في الفرع ولا يمكن اثباته فيفيوت شرط القياس وقد يمنع الاصل كالدلالة
والفرع اى كما ان احمله يمنع والفرع يمنع بغير شرط يجمع عليه او مختلف فيه الا لزاما اى من جهة الا لزام فان المعبر به من تسليم الحكم
دون الصحة الواقعية هذا عند القاضي الامام ابي زيد خمس الائمة وقال الامام فخر الاسلام يجوز منع الشرط المختلف فيه صحيح صاحب الكشاف
الاول كما هو الظاهر ثم الا لزام انما يتحقق اذا كان استدلال الى الشرط دون الخصم واما في العكس فيجوز منع الشرط ولو كان استدلال
في صدر الا لزام كما يخفى مثاله قول الشافعية الوضوء عباد فيجب الفدية فيه كالتيتم يجب فيه الفدية فيقال الاصل فيه معدول عن القياس
فال التراب ملوث فلا يصح مطهر الا ان الشارع جعله مطهرا فلا يقاس عليه النوع الثالث من الاعتراض ما يرد على حمله الاصل وذلك
وجود او لزام منع وجوده في الاصل مثاله قول الشافعي مسح الرأس مسح فليس تنكيتا كالاستنجاء فمنع كون الاستنجاء اسما بل الاستنجاء
ازالة النجاسة ولذا لا يشترط عندنا عدول المعبر فيه التقية على اكل الوجوه باى عدد حصل وجوابه اى جواب هذا المنع باثبات وجوبه
ففيجب ان كان من الحسيات او عقل ان كان من العقلية او شرع ان كان من الشرعية واثباتها اى ثاني وجوه اعتراضات
حمله الاصل منع العملية للوصف المذكور وان وجد في الاصل مثاله ان يقال في القياس لم يهتد لم لا يسلم ان تليث الاستنجاء
مسحلية مسحة كيف ولا مناسبة بينه وبين التكرار بل على كونه ازالة للنجس وهو يناسب التكرار واختلف في هذا الاعتراض قبل
لا يقبل والمختار قبوله والامام لم يقبل بل يكتفى بوجوده مع حكم الاصل ليصح التعليل بكل طريق وهو اى الطرد لا يفي الغرض من العملية فالتا

بطل

باطل المنكرين للقبول قالوا الاقتصار على المنع دليل على مجرد عن الابطال وهو اى العجز عن قبول اى الدليل او فتح
 فلا يسمع الاعتراض عليه بل لا يقبل قلنا كون العجز بدليل الصحة ممنوع فان رب دليل يكون باطلا ولا يقدر على ابطاله ولو تم هذا الكلام لم
 صحة دليل النقيضين كالحديث للعالم والقدم له اذا تنازعا وعجز كل من استدلين عن الابطال الدليل اخر قيل في تقوية قولنا انما ليس
 ههنا دليل ظاهر على العلية المناظرة والمناظر في رفع به منعه فلا بد ان يعدل به هذا الى الابطال فليعمل ابتداء بقصر المسافة بخلاف
 سائر الادلة اذ ليس فيها دليل ظاهر لاثبات المقدمة اقول في خصم للنصف من غير ضرورة وقد منعتم من قبل فلا يقدر على الابطال
 اذ لا دليل ههنا على العلية حتى ينقض او يعارض فلا بد ان يمنع حتى ياتي بمسلكه فيعمل به من وجود الاعتراض على ان يسير قد لا تسلمه
 احدهما كالحفية اى كما اذا كان احد القسمين خفيا فلا يتمكن من الاستدلال له به ولا عليه بولك ان تقوم وايضا لا يجب المناظر
 تعيين الطريق فله ان يسلك اى طريق شاء وقصير كان او طويلا فافهم وجواب اى جواب هذا النحو من الاعتراض باتباتها اى باتبا
 العلية بمسلك من ساكها التى مرت فيرو عليه باليقين بفعل النص يرد اذا استدلى به الاجمال اى انه محجل لا يصح حجة من دون
 بيان التاويل اى انه اولى ليس على ظاهره فلا يثبت مدعاه والمعارضة بنهى آخر الى غير ذلك كما يرد على الاستدلال بالنصوص
 وعلى الاجماع اذا استدلى به يرد منع وجوده اذ كان احاديا وعليه اثباته بالسند وانما تسكوتى فلا يكون حجة هذا من قبل من لا يبر
 حجة هذا النحو من الاجماع ونحو ذلك مما يستنبط من شرائط الحجية وعلى الدوران اذا استدلى به ونحوه اى نحو الدوران من الاحالة والسياسة
 فيه يرد عليه منع صحته والمستدل اثباتها ان امكن فان لم يتبين انتقال الى مسلك متفق عليه كما في محاجة التحليل صلاوة الدعوى على غيا والاد
 واصحابه وسلم حين قال للنور وربى الذى يحيى ويميت وقال انا احىيى واميت الى انه تعالى يقدر على اتيان شمس من المشرق فان
 ولى في كونه من الباب نظر فان لم تقصود من قوله ربى الذى يحيى ويميت اثباته الدعوى بان من هو قادر على الاحياء والاماتة ربنا ونص
 نحدود ادعاء صفاته الربوبية فيه فاستدل ان يكون قدرات الرب حادثة وانت لا يقدر على اتيان شمس من المشرق فان
 بمراحل عن صفات الربوبية فليس ههنا استدلال ثم انتقال منه على دليل آخر وذلك اى جواز الانتقال لان العدة في المناظرة مماثلة لمقتضى
 بالذات وههنا المقصود اثبات الحكم بالعلة المدعاة فادام في سعي العلة ليس خارجا عن المقصود فلا باس به وفيه دغفة فان سهونا
 مناظرتين احدهما اصل المناظرة لاثبات الحكم بالعلة وثانيها لاثبات العلة وان كان هذا بدليل فبالانتقال كالتقال من حجة الى حجة
 اخرى لاثبات اصل المقصود ففهم ثم الانتقال صور الرابع الاول الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى قال في الكشف
 هذا الانتقال انما يكون في الممانعة فان الخصم اذا منع علة وجهت المجيب لم يجزى به اسن اثباته بدليل آخر الثاني الانتقال من العلة الاولى
 الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول ونحوه ايضا ليس منتقلا لا مذموما لانه اثباته بما يتوقف عليه فهو باحققيقة اثباته المقدمة
 مثاله قولنا الكناية عقد يحتمل الفتح بالاقالة فلا يمنع التكفير كالبسج بشرط اختيار فاعترض الخصم ان غاية ما لهم عدم مانعة الكناية وانى قولنا
 بل المانع النقصان في الرق فنقول الرق لم تنقص به لان الكتابة عتقت مخاوفة فلا يوجب نقصانا كالبسج فهنا وان منتقل
 الى اثبات عدم النقصان لفتة اخرى المن لم يزد مقدمة من جعل الدليل الاول كذا الكتابة عقد لا يوجب نقصانا في الرق قولنا
 الفتح فلم يتحقق المنع فيجزمى الثالث الانتقال الى حكم آخر يحتاج اليه الاول به سلسلة الاولى وهذا ايضا ليس منتقلا لا مذموما لانه
 اثباته بمقدمة الدليل قبل هذا انما يكون اذا اعترض الخصم بالقول بالموجب فليس للخصم بمن اثبات المدعى الذى هو غير

المستأنس وقابل وشال ما تقدم فمقتضى جواب العترة من انما لما قبلت الفتح لم يوجب نقصا في اركانها لا لوجوبها بل لوجوبها في غيرها
فما في الحكم فانه الاقسام كما هي في الانتقال الى مناطرة اخرى لا اثباتا متقدمة من حيث كانت المناظرة الاولى في اثرها
وليس في احد منها كما زعم اعداؤه من ان لا دليل على اثبات العلة الى آخره من تمامية الاولى وما استدلل عليه من ان
في ما التزم من اثبات الحكم بالعلة المدعى فثبت معرفته بما فيه الرابع الانتقال من علة الى علة اخرى بالاثبات اسهل من
ما ذكره من الانتقال من مسلك الى آخره فانه علة لاثبات المقصود من المناظرة الثمانية فالانتقال منه الى آخره انتقالا
من علة الى علة اخرى فثبت الجواب الى ما هو اوضح ومنهم الامام فخر الاسلام قدس سره وقال في شرحه فثبت في قوله الى ما
الثانية عجز من الجواب بما التزم في المناظرة من اثبات المقصود بالعلة المدعى فثبت الدبرية وقت المناظرة ولو تم ما يتعلق به
مما في المناظرة اخرى كيف ولو جاز هذا لم يتم مناطرة ابد الابدية استدلو بالقبضة التخييل التي حوت له وجوده من اربعة الاول
١٢ ووجوده في تمام الثاني ان المنع من الانتقال ما كان عند عدم ظهور تمامية الاولى الى آخره كالمطلوب منها ليس كذلك
لأن الاستدلال بالاحياء والابدية كانت تامة في الواقع وعند ما ذكره من وجود الملعين من احياء النفس امانة فانما اراد بالاحياء
التي لا تقبل السجين وعدم القتل وبالأمانة القتل وهذا المراحل مما اراد التخلييل وكان له ان يقول ابرئ بالاحياء والاحياء
تتبع في الموت الامانة الحقيقية وان قدرت فاحمى به المقتول وامت هذا المطلق من غير سبب سبب كما يفصل به
في الكلام لكنه لم يجب عما قال استخفافا في الكلام ويقتضى على سخافته ثم اقام حجة اخرى فثبت هذا لا يتخلوا من نوع فحق بل الاولى ان
يتصل ان يتقدم والتحليل من الاستدلال بالاحياء والامانة الاستدلال بالقدرية الكاملة العامة لكن ادعا في مسألة الاحياء
والامانة ولما كان بقرينة ذلك الدليل في مثال آخر فليس فيه انتقالا مسلما فافهم الثالث ان التحليل لم يكن التزم الاثبات بوجوب
استدلاله بغيره بل ما كان وقد وقي وأمنوع من الانتقال الانتقال مما التزم اثباته به وفيه نوع من انخفاض وان ايضا المناظرة
ينحو التزم بتمام اثبات ما ادعى بالاستدلال فالانتقال منه انتقالا مما التزم الرابع انه من صغرات ربوبية السيد العالي والابدية
بالانتقال فيه انما الكلام في العلة السابعة وهذا ليس بشي فان الخروج عما ناظر في صحيح على كل حال ثم بهنا انتقالات اخر
كالانتقال من علة الى اخرى لاثبات حكم اخر غير محتاج اليها ومن ذلك حكما آخر كاثباته وتعلل به الانتقال اسكان ابعده
فسا والدليل الاصل فقد رتبته الدبرية في اصل المناظرة لمطلوب آخره اسكان ابعدا تمام سهل الدليل فقد رتبته الدبرية العترة في هذا
شروع في مناطرة اخرى فليس هذه الاقسام مما نحن فيه ان هذا الكلام من جهة المناظرة الاولى فهو مشوب بذا ينبغي ان يفهم المقام
وكانها اي ثالث وجود الاستراض على علية الاصل ولم يذكرنا بحقيقة عدم استقلال الدبرية الى المنع او المعاضعة من مائة والاعتماد
لأنه في نفسه هو علم الجليون الى اربعة مرتبة الاول ان يظهر عدم تأثيره في الحكم مطلقا ثم الثانية عدم التأثير في ذلك الاصل خاصة
ثم الثالثة عدم تأثير التقيد والتأويل منه وادعاء عملية المطلق مطلقا ثم الرابعة عدم تأثيره في التقيد في المتنازع فيه والبناء القيد
في محل النزاع مثال الاول وهو عدم التأثير مطلقا ويسمى عدم التأثير في الجوهر كما لو قيل للجنف لا يقصر النجم فلا بد من اذنه
على الوقت كالمغرب في عدم القصر طردي او لما سببه به بتقديره الا ان ذلك يعتبر اصلا اتفاقا والثاني عدم ظهور التأثير في
ذلك الاصل يسمى عدم التأثير في الاصل كما لو قيل للشافعية في جميع الغائب غير مرنى فلا يصح بيعه كالمطير في ابو الريح بيعه

فقد انما يجوز ان يستعمل مستقلاً بالتأثير في الاصل وهو الطير في الهواء فلا دخل لكونه غير مرغوب في مثال الثالث وهو عدم تأخير التقيد
 وليس في عدم التأخير في الحكم لما رُفِعَ في الحقيقة في المرتبة بين شركون وتلقوا الباقي دار الحرب فلا يصح من اذا استعملوا كسائر المشركين لا يفتنون
 بالتلقوا بعد الاسلام فيرد لا تأثير لدار الحرب في انتفاء الضمان عنكم مستشرق الحقيقة مطلقاً عن المرتبة بين الذين اتفقوا ثم استعملوا او مثال
 الرابع وهو عدم الاعتناء بالغاء التقيد في مجال النزاع وسمى عدم التأثير في الفرع كما قيل للشافعية زوجت نفسها من غير نفقة وسمي
 كزوج الولي المستفاد من غير كفوفانه لا ينفذ فيرد ان لا اثر لغير كفوفانه كما في الشافعية لان النزاع بيننا وبينكم مطلق في النكاح والسكاح بعبارة
 النساء من كفوفانه او غير ذلك لم لا ينفذ وعندنا ينفذ قالوا الاول وهو عدم التأثير في الوصف والثالث وهو عدم التأثير
 في الحكم راجعاً الى منع العلية عن ادعى المستدل عليه فانه ادعى عليه هذا المقيد وقد منع عليه اما منع العلية مطلقاً او المقيد بالغاء التقيد
 والثاني وهو عدم التأثير في الاصل في الرابع وهو عدم التأثير في الفرع راجعاً الى المعارضة في الاصل فان فيها ابداء ردة اخرى وهو مطلق
 وفي التقرير ليس الرابع راجعاً الى الثالث الرجوع فلا ينفذ فانه ادعى التقيد فامنع عليه المقيد كما منع في الثالث ولكنه يحتمل كون معارضة فانه
 ادعى الثاني في رد الحكم بقبي المطلق عليه فغلبت اياها وعلمه اخرى ايضاً لكنه ليس بطرح نظر المعارض فان الرادع ان مقصوده الاعتراض
 على علة التقيد لا اثبات علة اخرى بل انما قال المذهب وهو الاشبه واورد على ما قالوا فارق بين منع العلية التيسيل عليها وبين
 اقامته التيسيل على علة منها وهذا ادعى عدم التأثير فيكون ابطالاً لما لا يستلزم افرق بين ايداء ما يحتمل علة وبين ايداء ما لا يحتمل
 قطعاً والمعارضة في ايداءه هو الاقل وفي الثاني يلزم ابطال المسئلة قطعاً لقول السبل الاربعاء المذكور كما لا يلزم في المقيد
 المقيد المستدل في التمسك بخبرة المناظرة واللايلين هذا السبب فكل مقتضىه تيسيل المنع ولو جاز ان يمكن الالالة على ابطالها
 ابتداءً فكذا استمر الايض يمكن ونحن لا نمنعه لكننا نرفع حذرنا عن لزوم الغصب فانهم وان قد عرفنا ان امتناع غصب المقيد
 لا يبال بمقارنته الذي ان يحكم بل منع له عن نوع من انواع اظهار الصواب بل هذا النوع اولى من المنع فان من المنع يتحقق
 للمستدل بل طرح تمام كلامه باثبات المقدمته المنع وبوجوب قيام الدليل على بطلانها انقطع طبعه من الاصل ثم اختلف في
 القيد الطردي المختار والتقيد الطردي مردود وان اعترفنا استدلال بطرديه فلا يلزم ايداءه في الاستدلال لانه كما وبتحرف
 جمل من القيد باقرود و بالطرديه وقيل لا يرد لان المستعرض من العلة استلزام الحكم والجزم اذا استلزم الحكم وهو مطلق عن التقيد
 في الكل وهو المقيد بالتقيد الطردي مستلزم قطعاً فلا يثبت بالمقصود وقول قد يكون الجزم مخصصاً بتخصيصه في التقيد بالاستلزام طردي الجواز
 ان يكون التقيد بهذه التقيد مما نحن منه نفي فدي بالآخرة الى زيادة بيان الاصباح فقابل فيه والآي وان لم يعرف بطرديه مخير مردود
 ويخبر التقيد به جواز ان يكون له عرض منج وهو وقع التقيد عن العلة الى التقيد المكسوف فانه صعب على المستعرض من الاول فربما لا يتوجه بوجه
 اقول في كونه عرضاً سمحاً في المناظرة نظر لانه ليس منها احد الاظهار الصواب راجعاً الى راجع وجوه الاعتراضات على علة الاصل للشافعية
 ما يخصر بالمناظرة كاقيل في شرح المختصر لا يظهر وجه اختصاصها بالتأثير فانه من سبب العلة شرط عند الكل غاية ما في الباب ان الشافعية
 يتسعون بها وحدها وشأنها لا يشترطون مع ذلك التأثير في قبيلتي ان يكون هذه الايداءات مقبولة عند الكل الا ان الحقيقة لم يذكر والماسية
 اليه وهو اربعة القيد في المناظرة بايداءه او سادته منها وعلى الخرام المناسبة فلا يرد الا على العامل بالانحراف وجوباً بوجه مصلح على
 المفقود اجاباً لانها اولاً راجعاً لزم التقيد بالبطل الذي هو حكم الاصل لقائل ان يكون حكم الاصل صحيح عليه ولو بعد الاستدلال

واقامة الحج على ان يقيم في بلد من كونه مشتملا على مصلحة البتة لكن لا يلزم منه رجوع من مسلكه المستدل اذ يجوز ان يكون
 ملك المصلحة غير ما فلا يكفي بيان الاجمالي ببلد اولاد من رجوع من مسلكه المستدل على مقابلة المعترض بخصوصها
 كما في الحاشية وجوابه ايضا ترجيح المصلحة على المفسدة وتفصيلها بما في الخصوصيات من الحجرات مثل قول المشافعية لا يفتي
 حيار المجلس بسبب الفسخ في المجلس وموضع الترخيص بالبيع فيثبت الفسخ اى حقه فتعارض المفسدة مساوية وهو لغرض الاخر لا يفتي
 بربو المال ملك من المبيع من ملكه فيجانب بان هذا المصلحة يوجب ان يملك المبيع وذلك اى البائع يدفع ضررا في خروج ما كان ملكه
 عن ملكه بشئ غير مرضى ومصلحة دفع الضرر هو اهم من جلب النفع وانت لا بد من عليك ان المبيع قد دخل في ملك المشتري فليس العقد
 بفسخ لمشتري في خروج ما ثبت فيه ملكه من ملكه من غير ضار وهذا اشد ضررا والبائع انما يريد العود في الملك اجد الزوال فهو يريد جلب النفع
 باضرار الاخر فافهم ومثل التغافل للعبادة الثالثة افضل من التزويج عند الشافعي وغيره وروى عن الامام ابي حنيفة التزويج
 افضل كما في الفتوحات الملكية لما فيه من تركية النفس فيعارض بقية مصلحة راجحة ثابتة في التزويج لما فيه من اتحاذ الولد وكثرة النسل وغيره
 من ايجاب الفسخ حنيفة الدين ارجح من جهة النسل فان الكلام فيما لم يبلغ حال التوقان والاشق وفي الفسخ مصلحة اخرى مذكورة في فصوص الحكم في
 انقض الحى وهو نازح على الكل ثابت الاعتبار ولا يلحق ذكره بهذا الكتاب ولعل طبع نظر الامام الامام تلك والحمد لله تعالى
 الثاني من قايح المناسبة القدر في الافضاء الى المصلحة في شرح الحكم الذي لا بد للنسبة كتحريم المصاهرة للحاجة الى رفع الحجاب
 فانه اى التحريم يقتضى الى دفع الفجور المتوخس لا يرفع الطبع عن شواحه فتمنع افشاءه اليه بل النفس الحريصة على ما منعت فتفنى
 اليها الى الفجور في دفع بيان الافضاء بان تانية التحريم يمنع الطبع عادة واحتمال حرص النفس بحسب وغير واقعة في الغنى
 او في غير ذلك المنع كالطبعي فلا يبقى مستهمل اصلا كما لاحدات الثالث من القدوح الواردة على المناسبة كون الوصف قضيا لا يرد
 فلا يصلح للمصلحة كالزنى في العقود فانما مبطون لا يعرف اصلا وجوابه بالضبط بامرطاهر يكون منطقة له كالصبيح الدالة عليه
 والافعال الدالة عليه كالتعاطي في لبيع وابشارات الاخر من في العقود كلها الرابع من الاسولة الواردة على المناسبة كونه
 وصفا غير مضبوط مثل كسح والزجر ونحوهما فانها مستكبات ولا يعتبر كل قدر منه واجواب ان الوصف المناسب انما مضبوط
 بنفسه بان يعتبر مثاقه كالايمان لوقيل بتشكيك اليقين فالمعتبر مطلق اليقين في اى فرد تحقق من افراد المختلفة او مضبوط في
 الحروف كالمنفعة والمنفعة فانها وصفان مضبوطان عرفا ومنفعة في اشيع بالمنفعة كالنفوس بتعيين مرتبة المخرج وهو جرح السفر
 والمحدودية يتحدد الزجر اعلم انه لم يذكره الحنفية مع انه لازم للعلمة السابعة مضبوطا فيقبل عنه بهم لانهم اوردوه فيما ذكره من منافع
 الصلاحية للوصف ومنع الشرطية او خامسها اى خامس وجوه الاعتراض على حلة الاصل انقض ويسمونه الحنفية منافضة
 اى المناقضة في المشهور في اصطلاح من هداهم المنع وذهب الامام فخر الاسلام الى ان انقض مختص باحلال الطردية ولا يجري
 في العترة ولا في الصبيح من العلمة اظهر من كماله في الاستدلال بالاجاب والوجه في حاشية لا يفتي بها فاما الثانية الثابتة انما يتقبل ذلك وذهب فخر الاسلام الى حاشية
 في المؤثرة وفيه وهو الذي انتاره لوقيل لا يفتي بالانقض بالطردية من العلل كما توهم الامام فخر الاسلام والامام شمس الاثر اتباعا لما قلناه في الاما
 عليهم الرحمة واتباعه كالحاشية في الاما لوقيل لا يفتي بالانقض انما يرد على ظن الناظر بالعلية والمايو باعتبار نفس طامري ما يكون علته في نفس الامر كونه في حاشية في حاشية
 فلا يلزم التساقط في الشرع فاذا اورد انقض على المؤثرة احد الطرفين خطأ من الاما لم يلزم التساقط في اشروعات كما في القلب

في المسافر اذا كان في بلد من بلد

في المسافر اذا كان في بلد من بلد

في المسافر اذا كان في بلد من بلد

الذي سيجي ان شاء الله تعالى فانه يحير في المؤثرة مع انه يتقدمها العلة معلوما لا فيلزم التناقض في الشرعيات قال في كشف المحل
 مراد الشيخ ان النقص لا يرد على المؤثرة اتفاقا بخمس على التاثير فاما قبله فيروا انتهى وبناطها من تحصيله رحمة الله عليه ولا يرد انه
 يمنع من ان لا يرد على طرية ايضا فانه بعد اتفاق الخصم على انه وصفه طر و س لا يمكن النقص لانه لا يمكن اتفاق الخصم بالحكم
 بالطر والتلازم فانها منتزعة عن في الفروع واذ الحكمين متفقين في جميع الصور يمكن النقص ببعض المواد وكون الطر
 بالاستقراء التناقض ثم انه لو علم الطر والاحالة ولسير ايضا فالتناقض لا يمنع ورد النقص فان المناسبة ربما يتخلف عنه
 الحكم بان يكون ملغى الاعتبار ونحوه لكن يرد على انه لا تخصيص للنقص بل كل الاعتراضات بهذه المناسبة فانه لعدم مستلزم
 اعتبار الشارع لا يمكن منعه ولا يحارضه فانهم وقيل لا يمكن دفعه عن العلة طرية بعد الورود اذا الاطراد لا ينبغي بعد اني
 النقص الموجب للتخصيص بل ليجي هذا النقص المحل ان التاثير ولهذا وجه ايضا كلام الامام فخر الاسلام وبناطها على قصد مبرر
 على ما ثبت بالدوران فان النقص انما يمنع الزوم لا المناسبة ولا وجه له انقصا عليه بل بل هي اى الطرية غير المؤثرة
 مطلقا نعم ما ثبت بالقالة عام من الشيخ ابن الهام فيمكن الفرق في مادة النقص وغيره بدون التاثير ثم يرد عليه وورد
 آخره لا يكسر عن فتان النقص انما يرد على ظن الناظر والمناظر فيمكن كون ظن النقص خطأ فلا يسلط الاطراد فافهم واعلم انهم رده
 الى منع مع استدلال الشيخ ابن الهام وقال في الكشف هي مماثلة في التحقيق برباعين لزوم الغصب منصب المحل
 وقد عرفت سابقا انه لا خلاف في المنصب اصلا كيف وهو نوع من اظهار الصواب اقول على هذا التاثير جوابه بالمتنع فان
 المتنع على المنع خارج عن قانون العقل والاوجه انه لما كان يرد تفصيلا على مقدمة معينة واجمالا بان احد مقدمات الدليل
 فاسد ويرد قبل الدلالة على العلية بسلك من مساكنها وبعد ما بى سلك كان اعتبر فيه جنة الاستدلال والابطال من حيث
 الاجمال وليس فيه غصب المنصب بالذات فان المقصد كان هو المنع لكن لو رده نحو اجمالى ايضا ووجه هذا الوجه ولا ضمير فيه
 والحوار عن النقص ولا يمنع وجوده في محل النقص فلم يقتض الاستدلال عليه ان يمكن لان له ان نفى ما قصد ولو منع عن هذا
 منع عن اظهار الصواب قيل لا يقبل الاستدلال ان كان حكما شرعيا لانه يصير مثل استدلال وقيل لا يقبل ان كان له قاصدا
 وان كان ان كل حكمات فتايل ولو كان المستدل استدلال عليها من قبل بدليل موجود في محل النقص فتقصها المتعترض فتعطل
 وجوده بقول المتعترض يلزم اما انتفاض العلة لا انتفاض دليلها قيل هذا النقص من الاعراض اتفاقا ولو نقص دليلها اى دليل العلة
 حينئذ لم يثبتون قال الامام لان نقصه ليس بقصدها اى نقص الدليل ليس بقصدها وانما كان ليدفع فيه اى في الدليل المتعترض فيها فخرجها من الدليل
 اقول ان اراد الناظر من القدر فيها بطلانها لانه بطلان الدليل لا يستلزم بطلان الحكم وان اراد طلب الدليل عليها انما
 ثم لانه ارتفع الدليل الاول بالنقص فلا بد لاثباته من دليل آخر ثم ان هذا انتقال ام لا فقد حققنا من قبل و اجواب ثانيا يمنع انتفاء
 الحكم مع ثبوت العلة فلم يقتض قامة الدليل عليه ان يميز له ايضا لما التزم والايحى البرة على اختياره ولا اعتداه منع لا يقبل لانه منع
 له عن اظهار المطلوب بالاخذ بدليل لم يظهر حجة ثم المختار عدم وجوب الاختراز عن النقص يذكر فيه لا يوجد في مادة النقص في متن
 الاستدلال وقيل يجب الاختراز واختاره سبكي من الشافعية وقيل يجب الا في المستثنيات وهي باير ونقصا على كل علة كالعرايا
 عند الشافعية وهو بيع الرطب على الخيل مثله مما على الارض خرصا فيادون خمسة اوسق قال الشافعي هذا البيع جائز وانه

مستثنى عن نفس الربوا وان وجد فيه لطمع لاروى البني كذا وحسب العباد ما عت ما عتد البني فاسم شبهة الربوا اما العلم اما المجرم
 فيها فية ما على الخيل قد اتم اعطاءه وتل ذلك كما على الارض خيرا ومنه ليس سيعا حقيقته فاما على الخيل لم يدخل في ملكه حتى ياتي به
 ما على الارض بل هو برتبة اولها القضا على ان المستثنى لا يقاس عليه بخروجه عن قامة عامة فاما كذا فاما اقول الاستثناء
 لا يكون الا لما كان موجود فيه عن حكم المستثناة او نقص للمنافع من الحكم اقرى موجود فيه. وما يستحكم بالاستثناء مقتضى شبهة
 فلا معنى لعدم الاحراز تحتها بل فانه غير واثق لان مقتضوا ان المستثنيات قد بلغ امرها في الشهرة فلا حاجة الى الاستثناء
 فانهم لما ان الى باسئل عنه من دليل العدة اجماعا بالاشهرم وانقص معارضه ونفى المعارض ليس عنه ايم دليل العدة يستدل
 لا يمكن الاحتراز الا بزيادة قيد والقيد لا يقيد في دفع الشك لانه طرق اتفاقا بين المعلن لمحيب اقول المقصود دفع الشك السرا بما يحصل ذلك
 بالقيد لجواز ان يكون بارتضاع المانع او وجود الشرط بغيره اب عن الشك انما باباع المانع ليقضي به الحكم انا يحصل المصلحة فلا يقع في حاية العدة
 كالعلم ايا الواراة تقضا على الربوا وقصد مجموع المصلحة في ترضيه وكما لدية الواجبة على العاقلة فمقتضى ان القاتل في قتل غدار
 عند الشك في الواراة تقضا على تبرئها للرجوع على القاتل في العريضي ان الشك في الواراة يدور على القاتل في العريضي انما
 ايجاب الدية للرجوع القتل العمد المتيقن بالرجوع في فيه فورا ونقص بان الخطأ لا يجب فيه الدية عند كماله على العاقلة ومحل
 الرجوع انما هو القاتل كذا قالوا ولا يظفر لدية القياس وجه فان الاصل القياس عليه هو الخطأ في حكمه لم يعد يعينج الى الفرع
 بل قد تغير فانهم قد دفعوا النقص بايداء المانع لان الجرم بالغرم فانه لو كان هو المقتول لا يقتلوا الية اذا كان هو القاتل
 عزموا فلهذا المصلحة خلف الحكم بركه عندهم واما عند ما قلنا ان الشك في دية الخطأ في العدة لا يوجب بل يجب القصاص فيها
 او دفع مفسدة على قتلها تحصيل المصلحة لكل الميتة المقتولة عندهم كمنه المانع دفع غيبه فان بلاك النفس عظم
 مفسدة من اكل الميتة ولو كانت العلة متفوضية يعني تقديرا للمانع لدفع النقص كما سر واما ما بعد التحقيق العلة في اقول
 لوجود مانع المانع لان بدنه شرطا اى شدة واعلية العلة فانقت باقتضا لاشترط الحكم من حيث يتحقق الحكم لا جلع بقا العلة
 وقد تقدم ما فيه وقد تقدم بنا ايضا ان هذا البحث قيل الحدوى ويرجع الى الخطا ومن هنا اى من قبل عدم جواز تنقيص العدة
 مشايخنا لما ينفون تخصيص العدة انما دفعوه اى النقص بهذه الاربع فقط بايداء عدم الوصف كحسب اى قياسا سنا ما خرج من
 غير اسبيلين خارج من البدين فيقتضض الوضوء كما في اسبيلين بنقض الخارج فيها فنقص بالتمسك من المخرج فانه غير
 في دفع بعد المخرج فانه غير خارج بل لا بد من استقراره في مكانه فلم يوجد الوضوء وبعضهم منعوا كونه يجب ولكن معطوف على قوله بايداء
 وجود المعنى الذي به العلة علة وان وجد الوصف بصورة وفضل فيه الجواب بعدم المنافع اذا باقتضى يتفق البنية الموجب
 كونه موثرا في الحال مثل قياسنا مسح الرأس مسح فلا يثبت كالحذف اى ستمه فينقص بالاستحباب كحذفه مسح مع انه يتكبر
 منع فيه المعنى الذي شرع له المسح وهو التبريد الحكمي كما يتبعه فانه قتل غير حكمي والقياس لا يوجب العقل لكونه غير معقول المعنى فعليه المسح
 لعدم التكبر من جهة كونه قيدا لوما هو اى الاستحباب في غير معقول وتاكيد به بالتكبر في معقول لكونه مباهلة في تحصيل المعنى
 المطلوب من شريعة ومنع الحذف على قوله منع التبريد الحكمي في محل النقص كذا اذا نقص القياس
 الاول وهو قياس الخارج من غير اسبيلين الجرح السائل لانه ليس حذرا بل تنقيها لظهورها في تعبرج الوقت المثلث

من الملوقة فيمنع عدم الحكم بل هو ثلث لكن تاخر حكمه لانه ما بعد خروج الوقت عندنا او الفراغ من المكتوبة عند الشافعي
 لفردية يعني ان الشخص تنصف بالحدث ومحيث حقيقة لكن لم يؤمر من الشروع بالتوضي قبل خروجه الوقت كشره رمضان في
 حق المسافر وليس فيه تنصيص كما قال في الكسفت فافهم قد تأمل فيه وبالعرض عطف على قوله ومنع اختلف اى ويمنع النفس بيان
 الغرض من القياس ولا يرد عليه النقض فيقول فوضع السائل عن نقص النقض في السائل غرضي من القياس النسبوية بين الحار جبين
 الخارج من احد السبلين والخارج من غيرهما في كونهما حدا واداء الصغار عفو وهذا الحكم غير ثابت ولا يحتمل ان الثاني راجع
 الى الاول لان منع المعنى الذي به العمليته منع عليه الوصف كالرابع اى كما ان الرابع يرجع الى الثالث فان المقصود من بيان
 الغرض عايم مختلف الحكم في مادة النقض تدبر فقد انحصر وجه الدفع عندهم في الوجهين المذكورين اولاد وسادسها اى سادس
 الاعتراضات الواردة على العللة فساد الوضع وبو ثبوت اعتبار الوصف الجائع في نقض الحكم اى منافية بنص نصوص اجماع
 وهو احسن من فساد الاعتبار من وجه فانه قد يوجد فساد الاعتبار من ثبوت اعتبار الوصف في المنافي وان وجد ثبوت الاعتبار في
 النقيض من غير وجوده اى اجماع على ثبوت خلاف الحكم بوجبه فساد الوضع ولا يوجد فساد الاعتبار وان وجد اسما فانها
 يتجتمعان بها وقد نقل صاحب الكسفت عن بعض كتب الاصول ان فساد الوضع عبارة عن فساد وضع الاعتبار بان
 كان هناك نص او اجماع مخالفت حكم القياس او اعتبر الوصف في نقض الحكم فساد الاعتبار نوع منه فافهم
 مثاله قياس الشافعية شرح الرأس مسخ فترك كمالا استجاء فيورد انه اى المسخ مقبولة كرامة التكرار كما تحذف فان
 تكرار مسخ غير مشروع مثال آخر للخفية اضافة الامام الشافعية الفرق الى اسلام الزوج فيها اذا كان الزوجان كافرين
 ثم اسلام الزوج فيقع الفرقة فهذا التعليل فساد الوضع فانه اعتبر عاصما لحقوق لاسن يلاها فالوجه الصواب اضافة الى
 ابا نوح عن الاسلام بعد العرض وهو وصف صالح للتاثير في ازالة الحقوق واعلم ان ثبوت النقيض للحكم مع الوصف لنقض
 فان زيد ثبوت اى ثبوت النقيض بالوصف فساد الوضع فهو نقض مع قيد زائد وان ازيد كونه باسمل المستند لقلب فهو ازيد
 نقض وفساد ونوع مع زيادة والنقض بدون ثبوت اى نقض الحكم مع اى للوصف وبيان المناسبة للنقض معه قدح في العمليته
 قريب من فساد الوضع اذا كانت المناسبة من جهة واحدة هى جهة المناسبة باسمل الحكم واما اذا كانت من جهتين فلا يضر العمليته
 لانه يكون ناشيا منها مصلحة ومفسدة فبوجه صار مناسباً لحكم ومن وجهه لنقضه اقول وافضا هو ما بين الحار جبين مع انه يقول بان
 والقول بيقضى ان لا يكون له مناسبة بتقيضين فافهم واجواب عن فساد الوضع اجماعه النقض مع زائد لا يخفى وهو لا يصلح
 الزيادة فيه وهى اما يمنع سند النص الموجب تاثير الوصف في نقض الحكم او ما ويده او غير ذلك مما وسابعها اى سابع عتمة اضراب
 علة الاصل المعارضة في الاصل معناه ابراء وصف آخر صالح للعمليته مستقل بالتاثير او لا يكون مستقلا بل حسب كون يكون
 بحيث لا يوجد في الفرع المتنازع فيه والخفية يسعون مفارقة ويندرج فيه سوال اختلاف جنس المصلحة في الاصل
 والفرع كقول الشافعي اللواط ايلاج فرج في ايلاج محرما قطعا فيه اللاط كالزنا في سجدة كونه قريبا للملايلاج المحرم فيتميز
 بان المصلحة في الاصل في شرع الحى منع اختلاط النسب فانه يحتمل ان يكون الولد من الزنى وفي الفرع هو اللواط
 دفع رديلة اخرى لانه لا احتمال للاختلاط فقد اختلف جنس المصلحة فلا يلزم تعدية الحكم ثم اختلفت في ثبوتها اى المتنازعة

والشأنية قالوا نعم فيقبل والمنفعة قالوا لا فيقبل لنا المفروض قد ثبت وصفت المستدل بساكن صحيح منه الفارق والاحتلال
هو الاعتراض بالادعاء لم يتقبل وبمنه بعلية لازم لنفسه لان حيزه العلية لا يتشككون الا اعتراض هذا الفرق بل يجعل معارضة
بوصف المستدل ان حيزه المنفعة وانعت فبعد تسليم العلية لا يتقي في اليد شي لو روج لا ينافية له وصفت المستدل وصفت المفروض
لانه ان لم يتب بديل فكل هرازة لا ينافية لان غير الثابت لا ينافية في الثابت ان ثبت بديل فاجتمع علة مستقلة من خارج اتساقا
فكل ما علمت ان قد تناقض في قولنا ان اعتبار حيز الركن في حق المبرور فينبغي ان يبينه بقوله القول قولنا العلية في الاصل كونه محتمل
الفتح وهو غير موجود في الفرع فمقتضى ان لا يتساقط كون العلة اداها وانضم وهو موجود فيه فيلزم الحكم فلا يفسد الفرق
تينا بل نقول على سبيل المنفعة ان ادعيت ان حكم الاصل يتبدل ان نعت وفان جمع البرهان المبرور ليس بالجلال بل يتوقف
على تحدد الدين اذ اجازة المرتن لا حكم الاصل التوقف غير حكيم في الفرع فانك لا تثبت فيه توقف العلق فقد اختلف حكم
الاصول والخصم في فئات شرط القياس وفي النجوم في القول فيقبل القار قون قالوا ولا لما احتمل وصفت المعلن الاستقلال
وعدمه فلا استقلال اي دعواه حكم فلم تثبت فتح المعارضة باءاد وصفت آخر زاد عليه قلنا لما ثبتت المعلن استقلالها
كما مر فلا احتمال لعدمه ولو لم يات بساكن فيفسد الاستقلال قال يراد هذا اي منع العلية الا الفرق وقالوا اتاننا ان ساحت
الصحة رضوان الله تعالى عليهم كانت جميعا لعموم وصفت وفرقا بمجموعه ولم يكتفوا بغيرهم الفرق فيكون اجما على القول
فتنا ذلك انما كان قبول ظهور الاستقلال بالاستقلال بساكن من ساكنه واذا لم ينع والكل ما فيه ثم ان وصفت
كون مباغضا لهم مشدق مجموع بل كانت مانعة للعلية لكن قد يكون مع ابداء علة آخر من المنع لانها كانت متعارضة الكلام
فيما تم عند القائلين بالفرق المتعارفة لا يلزم الفارق بيان الغاية اي ومنعت المعلن عن الفرع الا اذا ادعا دلالا منعه
عدم الاستقلال اذ عدم استقلال وصفت المعلن وهو لا يتوقف على بيان الغاية في الفرع واما اذا ادعى فلا بد من وفاء
وقيل يلزمه بيان الاغواء والاشكك ان يوجب في الفرع فثبت الحكم فيه وقيل لا يلزم طلبا او غيرا او لم ينع لان العلة وبيان
غيره استقلال وصفت المعلن فقد نماز ويشرع ولا يلزم الفارق ذكر اصله في علم التفسير وادى تاثيره ابدى فيه لانه يجوز
الكون ما يرى علة لا موجب فيبقى وجوده في اصل المستدل فانعت الفارق معارض فيكون عينا فخصية اثبات دعواه
قلت معارض صحة العلة وقابلية له وكيف ما وجوده في الاصل فلهذا ابا وجوده في اصل آخر والتاثير فيه فامر زائد والواجب عن الفرق
في وجوده اي الوصف المبدى في اصل المستدل او ظهوره او انضباطه من مناسبة ولو ثبتت المستدل في الاشياء بالسير لان
المعلن والمناسبة في الواقع شرط في العلة مشقة وقيل لا يستقيم منع المناسبة عند استدلاله بالسير لانه لم ينع الكتابة
والمنع انما توجه على ما ادعى او بانه اي الوصف المبدى عدم معارض وليس ومنه ما سنا سببا وهو شرط وقيل يكون سببا متبليا ان
يتمسك الشافعية بالحكم على المختار في وجوب القصاص بجامع التسل المحرم العبد ان معارض بالطواغية اي العلة في التمسك
مع الطواغية فيجب اياها عدم الاكراه المناسب لعدم التسل فيكون عدم معارض فلا دخل له في العلية ولو جعل مانعة كما بعد المختار عندنا
في توجيهه اليه واجابوا عن الشرقي او اجابا بانه وصفت فني في صورته ما بنفسه او اجابوا فلا يصح للمختار كذا يتبعوا الكلام
بالطواغية في هذا الحديث في جواب معارضة الطعام المدعى على اليربوا بالكيل بان يقول قد وجدته المدعى في بعض اطعم

الاصول

بما ان النص مع عدم وجود الكيل فهو ملغى وهو اى المستدل من غير منقضية في اثبات المطلوب بالعلوم والا كان اثبات الحكم بالنص
القياسي وقد كان الكلام فيه ولا يلغى لضعف الحكمة التي بها صرح للعلية ان سلم المظنية اى ان سلم انه يصح مظنة لها كالمروءة مثلية
القتل اى كقول الشافعية على علية القتل الروية فقتل المروءة كما تزد في قتال في الفرق العديدة الروية مع الرجولية لانه مظنة الاقدام
على قتالنا فيلغى المستدل بمقتضى اليدين لانه اضعف من القياس في المجازية فلا يكفي الرجولية وذلك اى عدم صحة الالغاء
بما ان الغلط لان المقابلة في العلوية المظنة عند عدم الضابط الحكمة ولم يبلغ كما في الحكم المرفوع ولو ابدى الفارق خلفا عن الوصف
في محل الالغاء وليست بعد الوضوح فسد الالغاء كقول الشافعية اما ان العبد امان من مسلم عاقل فيقبل كالحرة اى امانه لانها اى امانها في
والحرمات لاثبات الاحتمال لا ايمان اى جملته آمن فتعارض بالحري اى العلة الاسلام مع احرية لانها مظنة الفرافة عن التمثل
بجملته السيد فطره اكل فيلغى المستدل بالادون في القتال فيقتضي مقتضى بان الادون خلفها فستط الجواب
والحرمات كما هو المذهب لم يتوجه الاعتراض بالتحالف اصلا كما لا يخفى فلو الغنى المحجب الخلف صح الغناء فلو ابدى المستدل
خلفا آخر فسد هذا الالغاء وتتمثل الجواب ان توقف احدهما وعليه المروءة ثم الصحيح جواز تعدد الاصول بقياس واحد
فيل للمعارض الاقتصار على دفعها عن اصل واحد في قولان احدهما ان له ذلك لان مقصوده الزام انهم قد تم والاخر انه
لا بد من ذلك لان مقصود المستدل اثبات مدعى ولا يفوت بالرفع عن نفس الاصول فلا يتم الاعتراض الا بالرفع عن
الكل فالقائل الاول نظر اى انه يكفي الا لزام المستدل والثاني في نظر اى اصل المقصود فان البطلان واحد من الاصول
لا يضر مدعى فافهم النوع الرابع من الاصول على القياس ما يرد عليه ثبوت العلة في الفرع وذلك سواء كان الاول منها
منع وجودها في الفرع فلا يتعد اليه الحكم لقوله اى اى الشافعية مع ثبوتها في حتمين مع وجودها في الفرع فلا يصح كصحة اى كصحة
بغير شبهة الربوية منع وجودها اى المجازية في الفرع لانها اى المجازية انما يكون باعتبار الكيل والادون فان المنع في الاول
الربوية التساوى فيهما دون الاسود والآخر وهو اى جنس الفلاح عدوى عادية فلا يجزى فيه المجازية والجواب عن هذا المنع بيان
وجودها في الفرع كما تقدم في جواب منبرها في الاصل ولو كان بيان الوجوه بعد بيان فلو كان اى كقولهم امان العبد امان كان
اياه فثبت كما لما دون في القتال بغير اى انما يمتنع الا بطلان في البعد فيقتضي المستدل بانى اريد كونه مظنة لرعاية بعضه
الايمان وهو ما يمانه بالتاكيد سلبا ولا يمكن للسائل من تغييره بان يقول ليس مرادك هذا التيقن على التفسير عدمه على المذهب
الصحيح لانه ليس بظنية وهو ظاهر لكن يمكن من منع الغليظة بان يقول كنت ظننت منناه كذا فصحت وجوده في الفرع
مع تسليم العلة والا ان قدر ظننا بانك غيره مانع العلوية وسوال اختلاف الضابط في الاصل والفرع سندرج فيه شهود الزور اى
قياس الشافعية شهود الزور بسبب القتل فيقتضيه سبهم كما ذكره فيقول المحجب الضابط في الاصل الاكراد وفي الفرع اشهاد فلو
اساواتها والجواب عن هذا السؤال بيان التقدير المشرك من الضابط كما في المثال المذكور الضابط التسبب للقتل المحرم قتلها
وهو قد رخصه بغيره في المشرك والاختلاف بوجه آخر اى في الفرع المثال والافتقار مع علوية التسبب بل القصاص جزاء العبادات
الذكره بمثابة منع لكون الكراهة لا تقدم الاشارة في الاحكام والثاني من سوال الفرع المعارضة في الفرع باليقين الحكم فلا بد من
اصل ليقاس عليه الفرع المذكور في معارضة قياسي من اعتبار المتعذر مستدلا وقيل لا يقبل لان هذا خروج عن مظنة

المنع

المعتزلة والمختار قبولهما لان المعارض مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للمناظر باستدلاله الا برفعها ولا يلزم غضب المنصب
 فانه بعد تمام استدلال المستدل والمنوع الغضب قبل ذلك واجواب عن المعارضة بجميع ما يصح من قبل المعتزلة اقول لا يمكن
 لان الدليل المعارض الذي اقامته المحجب معارض لكل دليل يقيم على المطلوب فلا يندفع المعارضة الا عند من يرجح كثرة
 الادلة واجواب عنها ايضا الترجيح على المختار لان الرجحان رفع المساوات الساكنة عن العمل فاذا اوجدها المنع وتم غرض المستدل
 من ثبوت العمل بمقتضى وقيل لا يقبل الجواب بالترجيح لتعذر العلم بتساوي الطرفين فلا يشترط في المعارضة والترجيح فرفع الدليل
 بانه قد خلت المعارضة فتح قلنا لو هم بالبطل الترجيح في الادلة مطلقا وهو باطل اجمالا وانما قلنا ان المعارضة بحسب ظن المعتزلة
 فيعارض بما يلظنه مساويا بالترجيح يدفع ثم اختلف في انه يلحق بالاشارة في الاستدلال الى الترجيح وعلى المختار من انه يلحق
 في قبول الترجيح فالمختار انه لا يجب الاشارة اليه في متن الدليل لانه ليس بشروط في الدليل مطلقا بل هو للمعارضة ولا معاوضة
 حيث اقامه الدليل فلا وجه للاشارة اليها وقيل يجب قطعاً لطلوع المعتزلة في المعارضة ثم المعارضة عند المحققين فوعان احد ما
 معارضة فيما مضى للدليل وهي القلب منه اي بعض ما يسمى قايما والا فهو لفظ مشترك جعل المصطلح اي الذي جعله للمستدل
 معلية لا ملة في قياسه وقايما اي جعل ملة المستدل معلية لا ملة في مقتضى الدليل وبطلان وانما يكون هذا في التحليل بحكم شرعي لا بغيره
 قلب العلة معلية لا ملة قول الشافعي الكفار يحل بغيرهم في حرمهم كالمسلمين فيقول المحقق في اجواب انما جلد بغير المسلمين لانه رجمهم
 فارجح في المسلمين بغير المبكر لا كما زعمت والاحسن عنه يجعله ملازمة والاستدلال بثبوت المذموم على ثبوت اللازم ان كان
 كما في التوطين في الحرية والرقية والنسب فاذا ثبت هذه الاشياء في احد ما ثبت في الآخر من غير حاجة الى العلية فيقال
 في المثال المذكور ان جلد بغير الكفار في حرمهم والمذموم حق فاللازم كذلك لكن على هذا يوجب المنع على الملازمة فيجب اثباتها
 واعلم ان هذا القلب يدفع باثبات التاثير فان بعد ظهوره لا يمكن من قلب العلة معلية لا ملة لاقولها المدبر يتعلق به حق الحرية
 بعد المات فلا يتبع كام الولد الذي لا يتبع اجمالا لذلك ولا يمكن المعتزلة من القول بانه انما يتعلق حق الحرية بغيرهم السبع
 كما لا يخفى فيجعل وصفه في اثبات لقيض الحكم وقد كان شافعا عليك باثبات الحكم نفسه ولو بزيادة يسير بل
 لا بد منها كغير قياس الشافعي صوم رمضان صوم فرض فلا يتأتى بهما تعين في الية فيقول صوم فرض معين من الشارع
 فلا يحتاج اليه بعد التعيين كالقضاء بعد التشرع فيه كما لا يحتاج الى التعيين في القضاء بعد التعيين احيى صل بالشرع الية
 الا ان التعيين في الصوم الشهر المبارك من قبل الشارع ايتى بهما من قبل بعد التعيين فقد زيد فيه قيد التعيين واعلم ان قال
 الامام فخر الاسلام رحمه الله القلب بالمضيق وجعل كلا منهما من اقسام المعارضة الواردة على العمل مطلقا طرديا واثرة فورد عليه
 ان هذا النوع من المعارضة مشتق على النقض فليفتي ان لا يرد على المؤثرة واجيب عنه بان المناقضة فيها تبع وضمن في المعارضة
 وكما من شئ لا يثبت قضاؤه فيستبعد الاستحالة فيه واما المناقضة نفسها فهي ليست تبعا وهذا اجواب ليس بشئ فان التوجه
 في عدم جريان المناقضة في المؤثرة عنده كان عدم وجود النقض في الشرعيات وهذا عام فيها اذا كان تبعا بشئ آخر ولا
 لان المناقضة في الشرعيات محال قطعاً وان نبى كلامه على ظن المعارضة والمستدل في يجوز المناقضة فان مناقضة ظنونها
 غير متعيل فافهم والشافعية قسموا هذا القسم من معنى القلب الى قسمين صحيح فلهذا بيان يكون التنبه في هذا القسم كلبت اي ما

نحوه

نحوه

والمحمود في معرفة

لو قال الخفي الاعتكاف للثبت في مكان فمجردة لا يكون قرينة كالوقوف بعرفة ليس مجردة بل بعزم الاحرام فحجب في الاعتكاف
 عزم الصوم فيقول خصمه اذا كان لبثا فلا تثبت الصوم فيه كالوقوف بعرفة والى قلب يكون لا يطالب بذهب الخصم صريحا بان يكون نتيجة
 القلب منها في مدعى المستدل كما لو قيل من قبل الخفية لمن كفاية شعرة او شعرات في مسح الرأس من اعضاء الوضوء فلا يخفى قلته كقضية
 الاعضاء وبهي المغسولات فتقول فلا تقيد بالربع كقضيةها وبه يطالب بذهب المستدل ولا تثبت بذهب الخصم من كفاية الاقل بل يجوز ان
 يكون الكل مفروضا اقوال ما في التحريران وروده مبني على اتفاقها على ان الثابت احدهما من قول المستدل والمتمارض حتى
 ينتهض المتمارض لا يطالب قوله محل نظر لان الناظر بما لم يتعين بذهب بل يقول يجوز ان ينتج من القلب منطوق قول المستدل وان لم يكن
 موافقا لمذهب لان غرضه دفع الدليل لاثبات شئ فافهم والى قلب لا يطالب بذهب التزاما بان نتيجة القلب بالامتناعات لا يثبت
 الخصم الا ان اهل الزمان في مذهبهم ذلك اما بنفي اللازم المطلوب الخصم مع اعترافه الملازمة فالنتيجة هذا النفي وهو موزوم نفى المبرر
 كبيع الغائب اى كما لو قيل من قبل الخفية بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالسكاح الغائب فيقول الشافعي اذا كان كالسكاح فلا يثبت بغير
 الروية كما لا يثبت فيه وهو لازم الانتفاء والصفة عند الخصم فلا يصح البيع لانتهاء اللازم واما باثبات الملازمة بالقلب مع قبوله انتفاء
 اللازم فيلزم انتفاء المزوم الذي هو مناط مطلوب المستدل وقد لزم الملازمة ويسمى قلب المسادات كما ذكره كما لو قيل من قبل الخفية
 المسكوك مالك للطلاق ككفاية طلاقه كالمختار في التطبيق فيقول الشافعي فيصح الاقرار والايقاع كلاهما كالاصل في عدم الاختار
 يصح ان يمنع ان الاقرار منه غير معتبر اتفاقا وقد ثبت الغالب الملازمة بينهما واعلم انه قال صاحب الكشف هذه الاشياء اورد بها
 الشافعية فزعموا فقبيل اقسام لانها واقعية صدرت من الخفية لاثبات المذهب كيف لا والادوات المذكورة فيها طرية غير
 مقبولة عندهم فقبولهم بالتأثير فافهم واعلم انه قد يقبل العدة من وجه آخر هو ان ثبتت بقبض وصف الاصل بقبض حكمه كصوم النفل
 اى يقول الشافعية صوم النفل عبادة لا يجب المضى في فساد ما اختار من الحج فانه يجب المضى في فساد ما يجب الاتمام والقضاء
 بالافساد فلا يلزم بالشروع كالوضوء فتقول فيتنوى النذر والشروع فيها كالوضوء فيلزم بالشروع لانها يلزم بالندرجا باوقفت
 المساواة بينهما ويسمى هذا باعتبار المعارضة عكسا لان حاصله عكس حكم الاصل في الفرع فان الحكم في الوضوء كان عدم الوجوب بالندرجا
 وفي الصوم الوجوب فيكون عكس القياس العكس لان حاصله انها يلزم بالندرجا فيلزم بالشروع كالوضوء ولما لم يلزم بالشروع
 قال الامام فخر الاسلام روح البهجة العكس نوعان نوع يصح التزجج وحيث في نفسه ومثل بهذا القياس وحاصله يرجع الى
 ترجيح الوصف بتأثير نقضه في نقض الحكم في اصل كالوضوء ومثلا ونوع آخر حكم بعبادة ومثله بالمشال الاول وحاصله الى اثبات
 مطلق المسادات بين اثنين بالقياس ثم الاستدلال بحكم احدهما على الآخر ثم اختلاف في قبوله فالأكثر ومنهم القاضي ابو اسحق
 الشيرازي الشافعي وخضر الدين الامام الرازي الشافعي قالوا نعم يقبل وهو المختار عند المصنف وقيل لا يقبل وعليه القاضي من
 الشافعية والامام فخر الاسلام رئيسنا واتحاده الشيخ ابن الهمام لنا جعل المتمارض وصفه اى المستدل لما يستلزم نقض مطلوبه
 وهو الاستواء وهذا متوجه وقد قال الاستواء ليس نقضا لمطلوبه الا بعض الوجوه الخاصة ولم يثبت بهذا النحو من القلب بل
 لا بد لاثباته من امر آخر وليس الاستواء مقصودا بالذات حتى يعجز والذى هو مقصود وغير معزى والسرفعية ان المستدل
 انما ادعى وصفه علة الحكم في محل ولم يدع انه علة للمسادات في محل آخر حتى يلزم من التخصيل بل ان لزم فلا يلزم المسادات في محل

ان القبول لا يتقبل على وجه

استيعاب

ان في هذه اللغة الولد اوصاف فراس

بما هو كالمستعبر

ان الاستيعاب لا يخلو من الاستيعاب

الوجود وهي المساوات في الحكم الذي علمه بالوصف وليس بمسا في المطلوب المستدل اصلا فمقابل فيه تعديك بالتساوي المساواة
 استكون قائلوا لا يكون الوصف يوجب شيئا لا يستلزم جرم الشبه لا يلزم الاستواء مطلقا حتى في نقض الحكم والمقتضى في النحو المستوي
 اقول انما يوجب في النظرية لزوم وبيان اللزوم على المبدء الذي هو المعارض ولا يلزم من نظرية عدم القبول كما يقبل القبول
 ربما يكون مقدماته نظرية تدبر وجوابه ان الاستواء امر عام ويكون في امور مختلفة لا يبيع وصف واحد يوجب ذلك في جميع الوجود
 فلا ينبغي هذا القياس والعلة ان اوجب فلا يوجب الا يشبهه ببعض الوجود ولو اثبت في الوجود فبلا ليل آخر فلم يكن بالقياس
 موجبا لما في مذمى المستدل فلا يقبل فافهم وقالوا انما ليس الحكم المستدل عليه ولا بد في القبول من ذلك قال في المشتك
 تقامون بالنص فيقولون ليس المناقشات ان يكون ذاتية وهما مناقشات بالعرض فان الاستواء ان الاشتراك في الحكم والحكم احدهما
 مخالفت لما ادعى المستدل في الحكم الآخر كذا ولا يجب ان يقال ان العلة لا يوجب المساواة كبرت كانت بل يوجب فاما يوجب
 في بعض الاحكام فلا يستلزم منه الحكم المناقشات في الابد ليل آخر فهو متقل في العكس يصير ففلا فافهم وقالوا انما انما في الحكم مجمل لا يخلو من
 الاستفسار فيكون متفسر في غير قلب المناصب فمخالفة تذكر ما سلف منا في تعقيب المنصب الثاني في المعارضات في العلة على المناصب
 ولا بد فيها من حمل آخر وعلية اخرى وان كان الاصل والعلة واحد اكان فيه المناقشة وهي اى العلة اما يوجب النقض اى المناقشة
 للحكم كالمسح اى قبول الشافية مسح الراس ركن فيثبت كالتسليم مسح الراس مسح فلا تثبت كالتسليم فيها فيفيد ان المسح لا يثبت
 نقض الحكم واما يوجب احص منه اى النقض كفى صغيرة اى كالتقاس في صغيرة بلا اب وجب تغيير في قبولها في الاكساح كذا
 الاب يولي عليها فيقول احكم اللوح قاصر الشفقة فلا يولي عليها في الاكساح كالمال ان لا يولي عليها فيه فتبين هذا القياس عدم صحة
 قولية الاخ عليها وهي احص من نقض الحكم الاول وهو لزوم التولية مطلقا او يوجب الاستلزام اى النقض لقول الام في مقابلة
 في المنفى اى من نفى خبر موته اى زوجة بولدها المنفى صاحب فراس صحيح فواجب من الفرش الفاسد فيقول الحق فافهم
 تابع الصاحبين والائمة الثالثة الثاني صاحب فراس فافهم كالحق الولد كالمستزوج بلا شهود يولي وله وبة فالحكم اللازم منه
 نسبة الولد الى الثاني وهذا ليس تقضي الثبوت النسب من الاول لكنه يستلزمه وذلك الاجماع على ان النسب ليس منها
 بل من احدهما فاذا ثبت من احدهما نشأ من الاخر ثم اعلم ان متبى قول الامام على عموم نص الولد للفراس فافهم النوع
 النح ايسر من اصوله القياس ما يرد على المقصود ومن الحكم وهو القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع في الحكم
 كما كان حاصلا منع الاستلزام اى يستلزم الابدل ولغيره في غير هذا البص بعد تمامية التفسير فلا يخص هذا النحو من القول
 بالقياس ولا بالطردية من العلة كما عليه بعض المحققين بل محققهم والكلام في يعرف بمقتضاها من النقض وهو اقسام ثلثة
 القسم الاول منه ما يكون لاستتباب الحكم على المستدل كقول القائل الماصر لقوله الصاحبين في القتل القتل قتل بالقتل
 غالبا فلا ينافي في القصاص كالحرق لا ينافي في حكم المقرض عدم منافاة والنزاع انما هو في ايجابه وهو باق كما كان ومنه كمن
 اى لقول الشافية مسح الراس ركن فيثبت فقول ثلثا بالاستيعاب سلمنا حكم قيا سك لكن النزاع باق في القسم الثاني
 من القبول بالموجب اى يكون باستتباب الماخذه للحكم كقول اى القائل المتبع لهما التفات في الوسيلة لا يمنع القصاص
 اليه فان التفات في ثقلية الجراحات وكثرتها لا يمنع القصاص فالتفات لا يمنع القصاص فقول سلمنا ان التفات

في الاستدلال

في الوسيلة غير مانع عن القصاص بل المانع في المتصل غيره ولم يلزم بطلانه من ذلك ويصدق المتعترض في ذلك اى في بيان
 الماخذ وان بين اجمال على المذهب الصحيح ولا يتعدى خلاف من خالفه لانه اعترف بما يثبت فيقول قوله اقول على ان البيان
 من ادعى وكفى المنع فانك قد عرفت ان حاصل القول بالموجب يرجع الى منع الاستدلال فافهم والتاخر من وجود القول بالثبوت
 ان ليكت عن مقدمة المستدل فظن العلم بها اى بسبب ظنه علم الخاطى بها فيسلم المقدمة المذكورة وانما لانه اى بدون المطوية
 الاستدلال بالنتيجة فيبقى النزاع كما كان كما يقول القائل باهوتية شرط النية فيقول انهم ما ذكرت مسلم لكن من اين يلزم ان الوضوء
 شرط النية والنزاع انما وقع فيه اقول بهنا الطرود هو ان القول بالموجب فرع التوجعية اى فرع كون الدليل موجبا والكبرى وحدها
 ليس بدليل ولا موجب لها معنى يسلم فلا بد من ضم الصغرى في الاستدلال لتسليمها ثم تجدون انهم لا بد فيه من القطع
 احدهما اى المستدل والسائل اذ لو عين المستدل انه فعل الشرع او انه ماخذه بالثقل مثلا او ان المخدوفة ما هي وهي معلومة
 ومثبتة القطع المتعترض لانه لا يمكن ان يسلم الموجب ويناقش في المدعى والا يكتفى بالثقل فالمستدل منقطع واستبعد ان يحجب
 في الاخير لان مقدمته معلومة اذ ذكرت كان له المنع والحل مرادهم انه ينقطع المتعترض عن التحو الذي اعترض من القول بالموجب والا
 فكيف يدعى عاقل انه ينقطع عن الاعتراض مطلقا وفي التخصيص وكذا الثاني يستبعد ايضا فلو لمعترض ان يقول ماخذى غير ما ذكرت فانه
 يمكن خفاؤه على المستدل الا ان يقال في القطع المستدل بظهور ان ما رجمه باخذه اخيره والا استطلع ان يقول باخذه
 غيره القطع المتعترض لانه لم يبق في يد شئ يعترض به ومن هنا اى محاذير من بيان المستدل بان ينقطع به المتعترض يستبين
 انه لا يلجى ابل الطرود الى القول بالتأثير كما رجم بعض الخفية ثم اعين انه لما بقي النزاع مع تسليم المقدمة لم يبق في يد شئ يعترض
 فلا بد من القول بالتأثير فان الاجابة المذكورة غيبية عن ثبوت التأثير فلا يجازى اليه فافهم ثم الاعتراضات اما من جنس او نوع وانما
 بان يكون كل معارضة او تعارض يجوز نقده او اتفاقا بين النظار او من اجناس مختلفة كمنع دفعه وسعاده فمع تعارضه
 ابل سمرقند للزوم ان الخط في المباحثة والغضب للمعترض فان المانع بالتعترض او المعارضة يكون مستدلا لا مختارا جازا لان كل واحد
 من الايرادات منع قطع النظر عن الآخر كدليل بعد دليل وهو تعدد الدلائل كما في قوله تعالى والبرهان والبرهان والبرهان
 واحدا بل انما يلزم تعدد المباحث في ابحاث والاخيرة فيه فانه بمنزلة شخصين باحثين واذا جازا القضية ونحوها كذا في قوله تعالى والبرهان والبرهان
 بان يكون بحث في مقدمته والاخر في اخره كمنع حكم الاصل وقض العلية لان البحث الثاني من الدليل انما يكون بعد تسليم الاول وهو ان
 الثاني متعين للاعتراض والمختار جاز لان التسليم فرضي لا اعتقادي حتى لا يتعدى على الايراد عليه فيقدم ما يتعلق بالاصل فيمنع مسلم
 ثم يوقى ما يتعلق بالعلية فيقال له سلم المسلم فيقال له سلم المسلم فيقال له سلم المسلم فيقال له سلم المسلم فيقال له سلم المسلم
 يترتب كذا الدليل يلزم منع بعد تسليمه فانه يتكلم على الفرع والا فقدم مسلم ضمن الاصل والعناية فلا يحسن المنع بعده ومع ذلك الوصل جاز لان
 التسليم فرضي فاقدم تكملة للماربعة لانه لا يمكن كونهما في الدين واساس الشريعة الى حقيقة نعمان بن الثابت الكوفي مالك
 ابن النضر المدي ومحمد بن ابراهيم الشافعي واحمد بن محمد بن حنبل رضوان الله تعالى عليهم وعلى من تبعهم باحسان على الاصول الاربعة
 الكلت في السنة والاجماع والقياس والفقهاء في امور حجيةها وتقدم منها ثم اخرج من قبلنا الكثرة لبعض من اتباع هؤلاء
 الائمة والاحسان وقد تقدم انه ليس حجة خلافة ولا لمصالح المرسلات نسب حجةها الى الامام مالك وقول الصحابي ذهب الى حجة الخصم

وتقدست مع ماله وعليه منها عدم الدليل عند الفحص فيدل على عدم واختاره بعض اصحاب الشافعي والحق عند الجمهور انه ليس
 بدليل فان اتقاء الدليل لا يستلزم اتقاء المدلول الا بالشرع فانه لو كانت القواعد الشرعية على ان ما لم يقع فيه دليل فهو مباح
 فلا باعته كما مر الاشارة اليه ومنها الاخذ بالقليل ما قيل كدنية اليهود عن قتل الثلث وقيل النصف وقيل الكل فاختارنا الثالث وبما فاقنا
 من اين نفى الزيادة وبعضهم ادعوا انه اجماع وقد تقدم والحق انه يجمع للعمل لكون الاقل منتفيا لانه استدلال كاللخذ بالدليل في احوال
 الاستنباط فانه يعمل بما وافق الاصل فهو صحيح كما قلنا في سور البخار ومنها الاستقراء واختاره البضاوي من الشافعية والحق انه لا
 على حكم شرعي لعدم ورود الشرع بكل حكم كل جزء جزئي تفصيلا حتى يستدل بالجزئيات على حكم الكل والقليل بوجه بالعموم فلم يفتقر
 بل العموم هو الدليل الا اذا دل على ضعف جامع للجزئيات في الحكم بهذا الوصف والاستقراء وانما هو متحقق في الجزئيات فيقال ان الاستقراء
 ومنها الاستصحاب وهو استدلال بالتحقق في الماضي على الوقوع في الحال وموجبه عند الشافعية وطائفة من الجمهور والامام جعفر
 علم الهدى الشيخ ابو منصور لما تريد في قدر سره مطلقا للاشبات وادفع وعنده القاضي الايام الى زينة والامام جعفر الشافعية
 والامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى حجة للبرقع فقط لا للالزام ونفاه كثير ومنهم المتكلمون مثل القاضي الاشعري والحدوق وعليه الشيخ
 ابن الهيثم وهو المختار ومن ثمرات الخلاف المفقود فعند الشافعي رحمه الله تعالى يرث من الذي مات بجهة فخره لانه كان في حياته
 حي ايضا يستصحب ابائال وعندنا لا يرث لان حيوته الآن غير معلوم والاستصحاب ليس حجة ولا يرث ماله ايضا وعنده من قال بكونه
 حجة وافقه قال الاستصحاب دافع لتوجيه الغير ماله ومن لا يقول يقول لان الموت لم يعلم فلم يوجد شرطا كونه مورثا فانهم قلنا لا يكون
 الوجود بل علمه لا يجب البقاء بل والكان العلة الموجودة والمنفية واحدة وليس وجود العلة التامة للمعلول موجبا ومستلزما
 لبقاء انفسها فلا يجب بقاء المعلول ولا يستلزمه ويجوز ان يتحقق المعلول بعد تحققه بانتفاء العلة التامة بعد تحققها لا يطرأ من وجود
 البقاء فالحكم بقاءه بلا دليل اذ غير الاستصحاب مفروض الانتفاء والوجود السابق لا يجب البقاء والحكم بلا دليل باطل فالاستصحاب
 ليس بشيء واورد بان الحدوث ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي بوجوده فيفسد ظن البقاء قوله ما يجب الوجود لا يجب البقاء ممنوع
 مطلقا بل عند عدم ظن المنافي فيوجب ظنا اقول كلتا المتقدمتين اعني كان موجودا والظن انتفاء وجهين مع الشك في الوجود
 وان كان في المسكاة مرة واحدة فالحكم بالوجود وحكم لكونه مع الشك فلا يفيد الظن اصلا نعم قد يرجح الدفع على الاشبات في شوبه بالاستصحاب
 لان عدم الظن اولى اصله فلا يغير حكمه الى ان يطرأ سرايا الظن اولى اصله فلا يغير حكمه الى ان يطرأ سرايا الظن اولى اصله فلا يغير حكمه الى ان يطرأ سرايا
 ادعاه صاحب التلويح بعينه ما رصفقات العقلا من ارسال الرسل والودايات فانه لو لم يكن الوجود دليل على البقاء لجاز موت الرسل
 فلا يرد ولا يرسل ويستبعد هذا الدليل بانه دعوى الضرورة في محل النزاع فلا يسمع واما ظن بقاء الحيوة وعدم ظن ان الموت فلا ان
 الموت محبة خلاف العادة ولو ذهب زمان كثيرين في ان الحيوة البرية قول على انه لو سلم الظن لا يلزم منه اجماع الشريعة والكلام فيها
 اذ لم يلزم منه الغصب من الشارع وهو شرط لكونه حجة شرعية والاجماع على ابتلع الظن انما هو فيه اى في الظن الذي حدثت غيبته
 بالشارع مع انه يجوز ان يرد الظن الذي حدثت فيما حدثت الى ما ثبت به الاصل كالاحكام الشرعية الشافعية بالاشهاد فان الاصل
 هناك البقاء لقول الاشهاد لم يطرأ عليه من قبل وبذلك لا ينافي ما ادعينا ان موجب الوجود لا يوجب البقاء لانه كان سلبا
 حكما وانما كان التصفقات اى تصرفات العقلا بعينه على الشك اليوم دون الظن فلا يلزم من بناءهم تصرفاتهم عليه كونه مغيبا

للظن كما لا يتصور ان ينفي الاحتياط اشك او الوجه كذا القول الثاني لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يجزم بقاء الشرع والاحتياط على ما في المناسخ
والموجب للوجود لا يوجب البقاء فلا يصح جعل حكم علم نزول قطعا واجواب منع الملازمة لجواز التواتر للشرع واجباب العمل اي لجواز
اجباب الشارع العمل الى ظهور النسخ فبذلك لا يجاب دليل موجب لبقاء الشرع ولا يحتاج الى الاستصحاب اصلا اقول بمقتضى النسخ
بأي بشرع لم يقبل به احد بل القطع فيما قام على بقاء دليل قطع كاشرة المطرقة لسيدنا صلوات الله وسلامه عليه وآله وانما
وسلم لمدلول النسخ القاطعة على بقاءه الى يوم القيمة وبعض احكام اشرع السابقة الباقية بالدلائل القاطعة وقوانتنا الاجماع على
بقاء الوضوء والزوجية والملكية وكثير غيرها الماء ونحوه مع طريان اشك في بقاءه فلو لم يكن الاستصحاب حجة لما صح الحكم ببقاء بقية
الاشياء التي توجب احكاما باقية الى ظهور النسخ فتلك الاشياء التي موجبة للبقاء فليس هناك البقاء بالاستصحاب اقول على ان اللازم
مما ذكرتم بقاء حكم الفروع لا ظن حكمنا بالبقاء والاستصحاب مما ذكرنا لا ذلك كيف يحكم بظن البقاء واشك بنا فيه وقد فرضت ايضا
المستدل اشك في البقاء فمن اين الظن ولكن ان تقر بالاستدلال بانه لو لم يكن الاستصحاب حجة لما حكم ببقاء حكم من الاحكام
كالزوجية الثانية بالكتاب والملك وغير ذلك مما ذكرتم من عدم لزوم كون موجب الوجود والبقاء واحدا والثاني باطل بالاجماع
وج لا يرد هذه العلل وفاقهم ومنها اي من الامور الزائدة على الاصول الاربعة المتلازم بين الحكمين بلا تعين العلة والاسس
وان تعين العلة فقياس مولد امر آخر وهو من الاستدلال عند الشافعية حيث عرفوه بما ليس من الاول الاربعة فالاستصحاب
والتلازم واصلان فيه وهو اما بين شوبين من الطرفين بان يكون هذا لازما له وهو انهما في المساوات بينهما او من طرف فقط وقد يجوز
الاتفاك من الطرف الاخر كما في المعلوم مطلقا من صح طهارة صح طهارة ومنها تساوع عند الشافعية وعموم مطلقا عند مالك في الزعم
صحيح عندنا ودون الظاهر او بين نفى وثبوت بان يكون النفي يلزم الثبوت وبالعكس كما في المنفصلة الحقيقية بان صدق الفرضين مشتقة
وكذا كذا بينهما فيكون رفع كل غرض بالثبوت والاخر لا يلزم بقاءها وثبوت رفع الآخر لا يلزم الاجتناع نحو الخشبي اما جلي او امره كذا
فانه لا يتخلو عن احدهما ولا يستبحان فيها واكثر احكامها احكام النساء عندنا اذا كان شكلا او بين نفى وثبوت ما يتكون نفى فثبوت
ثبوت كما في بالغة الخلو فان طهر فيه لا يكد بان وقد يصيدان ففتح كل ملزوم لثبوت الآخر ون العكس نحو ما لا يكون جازا فتمسك
الزواجر ما يحرم المكروه او بالجزء ما يحرمه وبالعكس اي اللزوم بين ثبوت ونفى بان يكون الثبوت ملزوم بالنفي فتمسك كما في بالغة الجمع
يكون مباحا فليس بجرام وانما هي اي الاستدلال بالتلازم كيفية للاستدلال باحد الاصول الاربعة ومثل هذا القول كذا هذا قول عليه السلام عليه
الامر فهو واجب فهذا واجب فكما ان هذا النحو من الاستدلال كيفية الاستدلال باحد احكام الاستدلال بالتلازم الزم الثاني
على طريقة الاقتران والاستدلال بالتلازم على طريقة القياس الاستدلال في كيف لا يكون في كيفية الاستدلال باحد الاصول والتلازم
اي الحكمين ليس بحقيقي اذ لا مجال للعقل في ذلك الاحكام الشرعية بل شرعي فلا يثبت الا بالشرع وهو الاصول فتدبر فتدبر
بالقبول اذ لا علم بحقيقة الحال فاجتهدا بذل الطائفة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي غني اقول المراد من الفقيه من القس ببداية
اي سباده في الفقه بحيث يقدر على استخراج من القوة العقل لا المجتهد بالفعل العالم بما له كما هو ظاهر المحقق حيث قال
والفقيه ما تقدم وشمل في شرح البيوع ايضا والا اي الحكمين كما بل يكون المراد المجتهد العالم بانفعل لزوم التسلسل في الاجتهد
لوقوف على اجتهاد سابق وهو توقف على اجتهاد آخر ولا اي وليس المراد من تحفيظ الفروع الفقهية فقط على ما شرع الان لان

سواء ليس باجتهاد أصلاً ولا عرفاً به انك اكتفت بحقيقة ما قالوا قب الفقيه احتراز عن بذل الطاقة من غير اقلية وتحتج
 شاح "سبحانه لا وجه له فانه لا يكون فقيهاً الا بعد الاجتهاد وفيها تلازم مع انه يد عليه انه في التحريان التلازم من الفقيه واليه لا ينضم
 فان المذكور في التعريف بذل الطاقة هو اعم من الاجتهاد وبناتزل انما قيد الحكم بالشرع لانه المقصود بهنا وبذل الطاقة للعلماء
 خارج عن الاحتداد على هذا وانما اجتهاد بطريق آخر من نحو الاركان الارضية وجرمة الزنا والشرب وانصب من الضرورات الدينية
 مبني على ان الطريقة التي تلزم الطبيعة وتقبل النظرية لتعلم الطبيعة لا بد منه فقيده بلزومه واليه لا ينضم ارام انما هو ان الشرعيات لا تليق
 النفس بالهندسيات لانها النظرية اما السعف دلالة الشمس والسند فان الامر الثابت من رسول الله صلى الله عليه وآله
 اوصى به يسلم بالياتر مع قوة الدلالة والاحكام فيه قبيح القطع من ضرورة وفيه اقية لان منى النظرية على الخفاء وانفى ربما يكون طليها
 فثانل فيه علم محموداى الاجتهاد الى اجتهاد واجب ليسا وفرض على المسئول عن حكم عند خوف قوة الحادثة بحيث لا يتسلط السائل
 السؤال من غيره قيل وواجب عليه في حق نفسه بحيث احتاج للعلم وواجب كفاية عند عدم الخوف قوة الحادثة فتم مجتهده وغيره
 يسكن السائل من السؤال عنه فيما تون تبركه وليست عن ذمته الكل لفتوى احد هم لفتوى المقصود ولوطن المجتهدا لا خروجهما اى
 الفتوى خطأ لان فقهه هذا لا يكون حجة على المفتي وتقبل الخطأ ومشفه فلا يمنع العمل فلا يجب عليه التميز وانما اجتهاد وسبب
 كالا جتهاد فقبل الوقوع الحادثة انغير المعاصرة الحكم والى اجتهاد حرام في تقابلها طالع بدوا وبها ليس اجتهاد حقيقة ولا يصدق الخاطي
 ايضه والتقويم اما لا رية طلق بذل الطاقة كنه استخرج الحكم اذ هو تقسيم النفس الى النفس المركوب والى شجرة المرسوم على الحج
 ثم المجتهد على قسمين مجتهد مطلق اى من له قدرة الاجتهاد في كل حادثة اتفقت ومجتهد في البعض وسبجي حاله وشروط اى شرط المجتهد
 حال كونه مطلقا بعد صحة ايمانه فانه شرطه في كل عبادة والى الاجتهاد استخرج الحكم فلا بد من معرفته الى كم ومن هو وسيله في تبليغ
 الاحكام وسائر صفاته من القدرة والعلم والارادة والكلام والحكمة ونحوها ولو بالادلة الاجمالية لغير معرفة الادلة التفصيلية
 المذكورة في الكلام بحيث يقدر على دفع شبهة المكابرين المجاهدين ليس شرطاً لمعرفة الكتاب متبنا ومعنى وحكما لانه اساس
 الاحكام ثم معرفته الكتاب كذا ليس شرطاً بل القدر الذي له لتعلق بالاحكام ولله تقديره وشا رقبوله وقيل بقدر خمسة آية
 وبعد معرفة السنة متبنا فيعلم معناه وطرق تأويله ثم ليس معرفته جميع السنن شرطاً بل القدر الذي يدور عليه اكثر الاحكام
 قبل التي يدور عليه العلم الف والمكان ومعرفته ستة سنن اذ بان العلم قواثره او شهرته او سنده الذي ارويته به احاد مع
 العلم بحال الرواة والالتزام عند الصحيح عن سقيم فلا يظهر ما خذ الحكم ولو بالنقل عن ائمة الشان لا يشترط معرفة بنفب جلازمة
 اياهم وبعد معرفته مواقع الاجماع للملك مجتهداً ان له مع كونه فليسا ان يكون خبر قبوله وشروطه اى شرطاً بعد هذا الشرط
 يكون واخطوا فرس العلم ما تصدى له هذا العلم علم الاصول فان تدوينه وان كان حاداً ولكن كمدون مسيقه المنقول سابق
 ان طرق استخراج الاحكام انما يتبين منه ثم لا بد من معرفة الحروف والنحو واللغة لكن بقدر ما يتكمن به من معرفة معاني
 الكتاب والسنة لا كونه مثل الاصمعي واخليل كسبيويه واما العدة التي تقبل الفتوى فان الفاسق واجب التوقف في
 اخباره بالنفس وليس شرطاً في نفس تحقق الاجتهاد كما لا يخفى مسئلة اختلف في تحريم الاجتهاد وان يكون مجتهداً في بعض المسائل
 دون بعض ويفرق عليه اجتهاد الفرشي اى من معرفته في نفوس فرائض السهام والاثار الواردة في الفرائض مجتهداً دون غير

الاجتهاد

من الاحكام فالأكثر قالوا نعم تخبري الاجتهاد ومنهم الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره من الشافعية والشيخ ابن الهيثم رحمه الله
من ويعتبر وصاحب البرج به ايضا وهو الاشبه بالصواب وقيل لا تخبري وقول ابن الحاجب لنا كما اقول ترك العلم
الاصل عن دليل الى تقليد وهو ليس بحقيقة خلاف المعتقل فلا يفتت اليه كيف وفيه اى في التقليد ريب عند المقلد
مطابق ام لا وما عن الدليل خال عن هذا الريب وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى احواله وسلم وع ما يريكم له
ما يريكم ولنا ثانيا قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم شفت نفسك وان افتاك المفتون ففيه ترجيح اجتهاد
غير حيث امر بالاستفتاء عن نفسه ولنا ثانيا ان المجتهد في البعض يعرف حكمه عن دليل منصوب من قبل الشارع فيحصل له معرفة حكم الله
تعالى فيجب اتباعه واليسوع تركه بقوله احد فانا انما امرنا بالاتباع لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم واتبع غيري فظن انه
حاك واذا علم حكم من قوله فقد ظن انما دراهه مخالف حكمه فخير اتباعه ومن له حسن ادب باحكام الله تعالى لا يتعدى عن هذا
الاصل فافهم واستدل على المختار ولا لولم تخبري الاجتهاد واحصى اجتهاد في الكل لعلم اى لزوم للمجتهد بعلم جميع الماخذ الاحكام
كلها فعلم جميع الاحكام وهو باطل قطعاً فالاجتهاد وتخبري واجب بمنع الملازمة الثانية بحواز التوقف اى لجواز توقف معرفة بعض
الاجتهاد على الاجتهاد في الماخذ ولا يحكى العلم الماخذ فقط وعدم المانع من المعارض وغيره اقول ولك ان تمنع الملازمة الاولى
وهي لزوم معرفة جميع الماخذ لعدم التخبري لان امير المؤمنين عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة رضي الله تعالى عنهم جاهدوا
في مسائل كثيرة لم يتخبروا فيها النصوص الواردة حتى رويت تلك النصوص لهم فوجبوا اليها وهذا غير وان فانه ان جعلنا
بعض الاحكام لا يمكن من استخراجها منها فحكمين مجتهد في الكل ومعرفة الماخذ عبارة عن معرفة امور يمكن بها استخراج حكم
واقعة وامير المؤمنين وان كان لم يتخبر بعض الاحاديث لكنه كان يعلم امور يمكن منه استخراج حكم ما ورد وان خبره ولو بالقبيل
فمن بعض الصحابة افتوا ببعض المسائل وفي بعضها احتاجوا الى الغيرة فالمعارض او نحوه من الموانع من اخصو من ولائك تخبري الاجتهاد
كما حكى صاحب الكشف عن الامام حجة الاسلام فافهم واستدل على المختار ثانيا اذ حصل ما يتعلق بمسئلة مما يتوقف عليه
تحصيلها لاحد فهو وغيره ممن حصل له ما يتعلق بها فيها اى في تلك المسئلة سواء كان يمكن استخراجهما كذلك يمكن في كل حقيق قول ذلك
يحرم التقليد كما يقبل قول هذا ويحرم التقليد والمرتب في عسر هذا الاصل له فيها في تلك المسئلة واجيب بمنع الاستوار بينهما
في استخراج تلك المسئلة كيف قد يكون ما لم يعلم متعلقا بها فلا يمكن من استخراجها فان قلت فالجتهاد المطلق ايضا غير عالم بالجميع فيقول
فيجوز ان يكون ما لا يعلمه تعلق بجميع المسائل فلا يصح اجتهاده قال وهذا اى التعلق بما لا يعلمه بها غير ظاهر في المجتهاد المطلق بل
الظاهر عدم التعلق وانما ان ابداء هذا الاحتمال في الجتهاد في البعض ايضا بعد لا يفتت اليه المنكرون قالوا كل تقدير الجمل به
للمجتهد في البعض يجوز تعلقه بالحكم فلا يمكن من استخراج الحكم فلا يصح الاجتهاد وفيه قلنا المفروض فيه حصول جميع ما يتعلق به في علمه
ولو كان هذا اجمع بتقرير الامسنة والاحتمال البعيد الذي ذكرتم لا يقدح في الظن وعليه المدار فان قلت قد سلم المصنف في الجواب
استدلالهم الثاني في احتمال التعليق وههنا منع قلت ههنا كان في جواب الاستدلال وكيفي للمنع الاحتمال وههنا الاحتمال جلي
بذمة المقدمة لا تمام الدليل والايفية الاحتمال وانما غير خاف عليك اقول ايضا لو تم هذا الدليل لكان كل مجتهد مساويا لكل وكل باب
في العلم والامكان البعض محمول البعض ويجوز ان يكون له دخل في المسائل فلا يصح والا لازم باطل وكيف ويلزم ان يكون ابن شريح والي

منه

في حجة الوداع لم تستقبلت من امرى ما استدبرت لما استقبلت الهدى في فعل ان سورة الهدى كان بالرأى والاداء قال يقال قيل معناه
لو علمت سابقا ما علمت الآن من المخرج الذي وجد في السوق لما استقبلت ثم هذا التفسير قد خالف في حجة الوداع حين
امر القوم بالتدخل عن احرام الحج بالعمرة ولم يتدخل عن نفسه صلى الله عليه وسلم لما ساق الهدى فخرجوا عن التدخل واداء وان بيت واهلها
رسول الله صلى الله عليه وسلم علم منهم لما في ما فعل من الاجرة فقال ان سوق الهدى منع ابي من التدخل قبل ان يبلغ محله ولو علمت
بانكم لا تطيعون الحكم الا بالاتباع في فعل لما استقبلت الهدى وتدخلت وبذلك يدل على ان السوق كان عن راي وظاهر الا ان خلافه كل
سكة معناه من الذهب وكان اختياره صلى الله عليه وسلم امر من وبانهم قال تطليبا لوعلمت كذا الشركة كذا المندوب ولو تدبرت
في قصة حجة الوداع المروية في الصحيحين وغيرهما لما وجدنا الحق متجا وزا غما قلنا استدلالنا بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب
لتحكم بين الناس بما اراك الله اذ لا يصح فيه الا بالبرهان لا يصح ان يكون الرواية بمعنى الخبر المعتبر في القضية الثالثة فلا بد منه ومفعوله الثاني في ضمير مقدر راجع الى
ولا يصح العلم ايضا ولا يجوز ان يكون الرواية بمعنى الخبر المعتبر في القضية الثالثة فلا بد منه ومفعوله الثاني في ضمير مقدر راجع الى
كلية ما فو في معنى المذكور فيلزم الاقتضار على المفعول الثاني وهو خبره مما قبل امر او الرأى والمضى لتعدي ما جعل لك الله رايك
الا استدلاله المتعول عن الامام ابي يوسف في ما قلنا من ان يكون المصدرية وكذا المفعولين من توليد فلا يستعمل في الحكم بالعلم كذا قال وحل
باصدريه حيث لا يقل لست به الى موصولة وانما الباء على ان السببية فيلزم كذا الحكم به وهو بعيد فظاهر فان قلت لعل امر او الرأى الا انهم كما حل عليه
الامام في الاسلام رحمه الله تعالى قال حل في الاسلام على الا انهم لا يضر ما نحن بصدد قوله فالا لاهم فو من فزاده لانه هو المعنى وحسب عن هذه
الوجوه انما استدلال على التجرد وجوب العمل وانما يدل على الوقوع في اجزاء المطلوب ان لا يروى ان لا يربط عليك ان جازا الاستدلال بالرأى اغني
عن غيره من حجج الله في حقه كما هو في حقه تعالى واجبة العمل لاسية عند خوف قوتها الى ان لا يتعدى راحة القوتية فتأمل استدلال الباعية الى
الاجتهاد ونصب شريك فانه هو الله صلى الله عليه وسلم والكل من العلم بالظاهر لانه اكثر نصبا الى تعبا فلا يختص به غيره والالزام فصل التعبد
وقد يقال قد لا يدرك الا بفضل رتبة لما ادرك اعلى منها وهو هنا التقوى على من رتبة الاجتهاد فيمنع عنها واجب بان منع الاعلى انما يكون اذا
تفاضل بهما لا الثاني فانهم واجب بان اختصاصه بدرجة اعلى انصفي تخصيصه بخصاله من الاحكام فيجب عليه الا يجب على غيره
والا يسلح لغيره كما باحة الزيادة على الاربع في الكفاح والكل من التبريد الى غير ذلك فيجوز ان يكون ممنوعا من الاجتهاد ولك ان تستدل
ببعض ما دلل القياس مثل فاعتبروا وخصص من غير دليل المنكرون قالوا ولا قال الله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا
يوحى والقياس غير وحي فلا ينطق به قلنا ما ينطق بخص بالقرآن بانه رد قولهم اقتراه من عند نفسه فان قلت ليس العبرة بالعموم
قلت نعم الا ان بهنا قرينة التخصيص فانه صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول بالرأى في امور الحرب امور اخرى فلا بد من التخصيص
فجعل محضا بسببه ولو سلم عموم فالتقياس وحي باطن عند الخفية وليس نطقا بالهوى قبل القياس في ان كان حيا لكان المتبرد
منه في الطلاق الشرع ما كان سواه قلت كلا فان كل ما يكون من الله تعالى فهو وحي فتأمل ولو سلم ان نف ليس حيا فلما كان
متعبدا به بالوحي كقوله تعالى فاعتبروا ولم يكن نطقا من الهوى بل الاتباع الوحي وبل هو الا كمنطق الادعية في الصلوة فانهم قد اولا
ما يلو جاز التعبد بالقياس لانه لا ريبه واللازم باطل فالمنزوم مثله قلنا للزوم بين المعانيقة والقياس
ممنوع بل للزوم انما مواد المقتدرين به قاطع وبهنا قد اقتصر وهو التقرير وبذلك يدل بظاهره على انه يجوز المعنى نفسه قبل التعبد

عن الهوى

الكل

وهو كما ترى فالاول ان يقال ان اللزوم ممنوع مطلقا بل انما يصلح المنفى لانه لا يرى من ليس له رتبة الاقتداء في كل قول وفعل الا انه
 به نفسه فانهم قالوا اننا لو كان صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم متعبدا به لم يؤخر جوابا عما سئل عنه وقد اخرجنا عنكم في الظاهر والعلانية
 وفي التفسير بها شرفا انه لم يؤخر جوابا فيها بل اجاب في اللعان وقال البيهقي في مظهر البطلان بن ابيته كما ورد في الصحيح وقال في الظاهر
 لاوس بن الصامت ما اري الملائكة قد بان منك ثم نسخ الحكم بن زول في حديثه فانهم قلنا لا نعم الملائكة وجاز ان يكون التأخير لانتراط
 الامتطارة لحقيقة اي كما اظهر شيطون او لعدم وجود الاصل لولا استطرافه وسع في الاجتهاد فلم يعيب سديدا ولا مجلدا التأخير بل قيل في ذلك
 رابعا وصلى الله عليه وسلم قادر على اليقين بنزول الوحي والقادر على اليقين بحرم عليه الظن اي اتباعه قلنا الوحي غير مقدور
 له بل من شئ الله تعالى فالقدرة في انزال قلنا ولو سلم القدره فمقتضاها ان مقتضى الدليل ان لا يجتهد ما دام راجعا اليه وهو قول
 الحقيقة لان القدرة ما دام الجواب فافهم فاما مدة الوحي عند الحقيقة فيما ادعى باطن وهو الاجتهاد والمقرر عليه قيل اجتهاده كاجتهاده
 غير محمول الخطاء والصواب في شئيه وحياده وول اجتهاده وعيره اصطلاح وبالنظر يعلم انه صواب فالوحي هو المقرر بالاجتهاد والقياس
 لكن الحق ان اجتهاده مخالف لاجتهاد الامة فان العلة واضحة له صلى الله عليه وسلم كاستمساك نصف النهار وانما الراس
 في وجوده في الفرع مع عدم المانع وهو يعرف بالحس والعقل فهو في الحقيقة تطبيق ما علم بالوحي على الجزئيات وهذا لا يخبر به عن كونه
 وحيال يورده الا انه قبل التقرير احتمال الخطا قائم في كون الصريح من جزئيات العمل الموحي بها لا يطبق الوحي عليه وبعد التقرر ينزل
 هذا الاحتمال الا ترى ان دلالة النص وحى البشارة ليس الا لانه العلة الجاهلة غير مدركة بالراس بل الوحي لغة فافهم ووجه ظاهر وهو
 ما يسمي من الملك قرانا كان او غيره او ايشية اليه الملك كما اشار بقوله الى هذا النحويان روي القدر في نص في ردعي ان انفسنا في النبوة
 حتى نستوي رزقها فالتقوا الله واجلوا في الطلب ولا تطلبوه بطريق محرم او ما يهمله الله تعالى ليعلم خلق علم ضروري انه منه شئ من الامة
 رحمه الله تعالى جعل الالهام من الباطن وانهم هو جعلوه وحيانا هو الا ان المقصود بيان به بلا تأمل بخلاف القياس تحت الروايات
 فانه ايضا مفهم للحدود لما قلنا قالت عائشة ام المؤمنين اول ما بدا به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا والآثار
 الروايات الاجابات مثل فاق الصح رواه الشيخان ثم ان هذا انما يتم لو لم يمتحج رويده الى التعبير وما قالت ام المؤمنين لا يافيه فانه انما كانت
 في رويها كانت في البدء فالاولى ان يقيد بخلق علم ضروري بتغيره ثم الهامه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم حجة قطعية عليه وعلى
 غيره كغيره من حقيقة غيبية تارك العمل بها كقرآن واما الهام بخبره من الاولياء والكرام فمقتضى حجة في الاجكام ونسب الى قوم من النبوة
 وروايات الهامهم والهام الانبياء ان الهام لا يكون الا موافقا لما اسسه شرع عليهم المتبوع وموئيد اتباعا ليد منه لا يتلقون العلوم
 الا بوسيلة روح عليهم المتبوع وينالون في الشرع بالتبعية واما الانبياء فيلهمون موافقا لما شرع سابقا فيقرره او مخالفا فيفسخه ليس
 لهم حاجة الى التأييد بل ياخذون من الله تعالى من غير وساطة فافهم وبجفيرة من الروافض بل الروافض كلهم وروايات الاشعش
 كرم الله وجوههم معصومين من الخطا مثل الانبياء فان ارادوا فلا وجه للتخصيص بالجفيرة وان ارادوا الهام فلا فينبوته وقد ختم الله
 على قلوبهم فكيف يكون فيهم اتباعه وقيل الهام حجة عليه اي على المذهب عليه فقط دون غيره ونسب الى عامة العلماء لعل
 وجه ان الهامهم وان كان حجة فاطنة الا انه لا يجب عليهم دعوة الخلق اليه من حيث انه الهامه ولا على الخلق تصديقهم في كونهم الهامهم
 واجبة فرج القسمة بين والافير عليهم انه اما حجة فيفسد كونه حاكما بما في الواقع فكل في التمسك به موافقا واليس في حجة لكون

في الروايات

حجة في حق نفسه اليقين ليس حجة أصلاً واختاره الشيخ ابن الدمام وعمل بالاعتدال ما يوجب به الله تعالى على من ليس هناك ما يدل على أنه من عند الله تعالى حتى يكون مطابقاً حجة في نفسه فإن الأمر لما يكون إلا مع خلق علم ضروري أنه من عند الله تعالى وغيره من الخلق لا يتطرق اليه شبهة الخطأ وهذا النوع من العلم على ما يحصل بالأول في القاطعة فالجواب عن مثل هذا الشيخ قد رفضه وادعى من العلم بعدم زعم أن لها علم بالحجرات في القلب من قبيل النظرات وليس كذلك كما عرفت ما كتب الشيخ قطب وقته أبو زيد البساطي قدس سره الشريعة لبعض من المؤمنين أنهم تأخذون عن بيت فتشبهون له رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن تأخذون من الشريعة لا من بيت وإن تأملت في مقدمات الأولياء ومواجههم وادوا فتم مقدمات الشيخ حجي الدين وقطب الوقت السيد محي الدين الميرزا عبد القادر الجيلي الذي قد علم على قايماً في الشيخ مهمل ابن عبد الله شري الشيخ أبي زيد البساطي بسببه لظن أنه ضليع في الدين والشيخ أبي بكر السبكي والشيخ عبد الله الباقلي والشيخ أحمد الناصري والشيخ محمد بن أبيه في وغيرهم قتل سراً سم علمت علم يقين أن ما يلهون به لا يتطرق إليه احتمال شبهة بل هو حق حق مطابق لما في نفس الأمر ويكون مع خلق علم ضروري أنه من الله تعالى لكن لا يبايون هذا النوع من العلم إلا بالبدن المحمدي ولا يمدونه بالآيات من غيره وسيلة أصلاً وإن تأملت في كلام الشيخ الأكره بنعليه المحدث في الأرضين فاعلم فضل الآية الشيخ حجي الملة والدين شيخ محمد بن أبيه في قدس سره ووفقنا بفهم كلمات الشريعة لما بقي لك شائبة وهم وشك في أن ما يلهون به من الله تعالى وما يصحح منه بأنه علم ضروري من الدين أن أولياء هذه الأمة أفضل من أولياء الأمم السابقين كما أن فيهم أفضل من السابقين ولا شك أن الأولياء الذين كانوا في سائر أمم مثل مريم وام موسى وزوجه فرعون كان يوحى إليهم ولا أقل من أن يكون الإمام ولا يكون إلا مع خلق علم ضروري أنه من الله تعالى فهو حجة قاطعة ولو لم يكن أحد من هذه الأمة المرعونة القاضية منهم في تحصيل العلم القطعي فيكون مفصول عنهم غاية المفصولة لأن التفصيل ليس إلا بالعلم والفضل بما عداه غير مقتد به لاختلافه من هذا اللازم فافهم فرح من يجوز عليه الصلاة والسلام وأما صاحبنا وسلم الخطأ في اجتهاده وكذا في اجتهاد سائر الأنبياء وفي أكثر من أهل السنة قالوا نعم يجوز وقيل لا يجوز وتدل هذه النسخ من الروايات أيضاً مشافهة أسارى بدر كان بالمرأى وكان خطاه وتزول الكتاب كما مر وما عدم نقضه فلان حكم الاجتهاد ولا ينقص وإيضاً روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عن أحد ما قد وابه فلما نزل فكلوا ما غنمتم حلالاً طيباً أخذ قال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله تعالى أن هذا لم يكن خطأ وكيف وقد قرروا الخطأ وضاً لا يغير عليه بل كان أخذ الفرائض إلا أن فيهم كان عزيمة المفادات رخصة فتعرب باختيار الرخصة وهذا لا يبيح ولا يفتقر إلى هذا الصفة قد ورد في التفسير في أن الرخصة لا تستحق أن يزل عنها فكيف نزل العذاب من الشجرة وأما الاختلاف في الخطأ فابورود دليل على أنه لا يبيح ولا يفتقر إلى العلم لا بد من الخطأ وإنما العلم خطأ أو دونه في الدنيا وأما صحابه وعليه الصلوة والسلام في الحكم في الحرف وفي القضاء وفي الولد وفي كسبهما أصاب سليمان وغير ذلك من الوقائع واستدل على المختار أيضاً أو لا أو لا متنع في الخطأ وكان لما منع والاصل عدمه وفيه نظر ظاهر فإنه لا بد من وجود مقتض وهو ممنوع في محل النزاع واجب أيضاً بتسليم أن الاستماع على ما به أي المانع كمال ففهم وعلمه ورجحه فالتفت وقع السلب منع وجود كمال الفهم قال ونحوه في سجدي ليس مما نحن فيه لا اشتراط استقراء الوصف كما في الاجتهاد ولا اشتقاع بهت أو استدلت بما نياق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله وصحابه وسلم أعلمكم ففهمتمون إلى آخر الحديث وهو ما في الصحيحين أنكم تتخصصون له في فعل بعضكم المحسن بحجة بعض فاقصم الله على ما حرموا من فضيلة

والله اعلم بالصواب

لشئ من حق انفسه فلا يذنب منه شيئا فانما قطع لقطعته من النار اجيب ان الكلام في استنباط الكليات من الاحكام لا في تطبيق
 الجزئيات عليها والحديث يدل على الخطاء الثلاثة لا الاول ولتثبت بدلالة النص وتوقيع المناط لم يبعد المنكروا لولا
 ادلائك في الاما يتبين مقبول البعثة فان المقصود منه ان يصيد قوا فيها بلغ وفيه مسدود بطلت الاخلال بطلاق مبيعوع وانما يكون
 الاخلال لكان الشك في الرسالة وليس لك اقول في استنباطنا على ان التقرير جاشيم لتيك فلا اخلال وانما الاخلال الحق
 الشك وتقول انما يوجب الخطاء لزم الام من قبل التسارع بتتابع الخطب الا انما ما جردون بالانواع له عليه وسلكه وصحابه
 الصلوة والسلام في الامور كما قلنا نحن معشر التبتيين من كلام من الجهد بل ليس في النسبة فان العاصي يجوز له انكاره الجهد اختيارا غير ليس لنا
 اختيار نبي آخر واذا قدر الامور بتتابع الخطا ومن التجهة كونه افضل منهم فالامر بتتابع الخطا البعد من سيد البشر اولى بالتحقق
 وتقول انما انما اجتماع اوله بالعمدة من الاجتماع فانه افضل من اهل الاجتماع اقول لو تم هذا لم يكن الاجتماع مقدما على
 النفس عند التعارض من هذا وليس بشئ فان تقدم الاجتماع على النفس ليس لانه اوله بالعصية من النفس بل لان السماع
 كاتمت عن وجودنا في وضعف في ثبوت النفس او انه ماول والا لزم المعارضة بين القاطعين بل الحق في الجواب ان
 الولاية دعوى من غير برهان وكونه افضل من الاجتماع لا يوجب الفضل من كل الوجود الجزئية فان الفضل الجزئي
 لا ينافي من الفضل الكلي الم ترا كيف فضل امير المؤمنين في اسارى بدر فاختم شرع على هذا الفرع واذا اجاز فخذ
 انفسا في الاجتهاد من الانبياء والعمل بحكم خطب امير سيدهم الذي كان نبيا وادوم بين المبدأ والطمين
 صلوات الله وسلامه عليه وآله الطاهرين واصحابه المعظمين فاي استبعاد في وقوع الخطب ولا يراهم عليه السلام
 في تفسيره وياه بل امر في المنام بنسج الكباش وراة مذبحا لكن في صورت الولد فلم يبره ويزعم انه مامور بنسج الولد والليل
 انه راى انه يذبحه كما قال انا في المنام انا في اذبحته فلو لم يكن الرويا معبر الوقع فوج ابنه او يكون كاذبة
 وكلاهما باطلا ان فمن شنع على الشيخ الاكبر صاحب فصوص الحكم في تجويز هذا النحو من الخطا فمن قلته تدبره وسوء فهمه
 وان شنع على نفسه وصار بحيث يشك من منعه هذا الصبيان فافهم وتثبت مسكته قال لك لثقة لا يجوز لاجتهاد غير
 في حضوره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام وتختار الاكثر الجواز مطلقا غيبة وحضورا وقيل الجواز تشترط غيبة
 للقضاء والغير بقصده معا ذين جبل رضي الله عنه وقيل بالاذن يجوز واذا جاز في الوقوع فلا يجب الاول نعم واقع
 مطلقا حضرة وغيبة لكن قلنا قال السبكي لم يقل احدا انه وقع قطعا كذا في الحاشية واختاروا لا عدمي وابن الجوزي
 وانما في الايقع وعليه الجواز وابنه من المعترزة من المشهور والمثابث نعم وقع في الغائب بقبضه معا ذين جبل
 رحمه الله تعالى وقد مر ولا نه عليه وسلم قال حين توجه الى نبي قرينة لا يصليان العشاء في نبي القرينة
 فادر كذا فيهم العشر في الطريق فقال بعضهم لا يصلي حتى آتيا وقال بعضهم بل ينسئ لم يروا ذلك فذكر ذلك النبي صلى الله
 وآله واصحابه وازواجه وسلم فلم يثبت واحد منهم رواه البخاري عن ابن عمر في رواية ابن اسحاق غاتي جلال
 من بعد العشاء الاخيرة ولم يصليوا العشاء لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصليان احدا الا نبي تسري فليصليوا
 العصر بابل العشاء الاخيرة فاما بهم الله بذلك في كتابه فلا عقوم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

قال

وقال حدث بهذا الحديث أبو إسحق البرقي عن معمر بن كعب بن مالك الأنصاري دون الحاضر الذي يمكن له السؤال
صلى الله عليه وسلم عليه أكثر من أربعين مرة قبل الوقت فثبت في ذلك الوقت الأربعين غائب، وعليه عبد الجبار المقرئ وكثير الظاهر أنه تفسير للقول
بالوقت والحق أن ترك اليقين لا يحتمل الخطأ واختار أحاديثه العقل فلا يعبر بالقياس والاجتهاد وعندنا مكان
السؤال ومن ثم كانوا يرجعون إليه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الأنصارية ما نفعه عن السؤال كان غائب البعيد فانه
لا يقدر على السؤال قبل فوت الحادثة والأذن من الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ما حكمه فان الرغبة عما
أذن به الله غيره حرام ولأن الأصابع مقلدة عند الحكماء بن معاذ رضي الله عنه في بني قريظة حين حاصرهم رسول الله
صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ونزلوا على حكم سعد بن معاذ فحكم بقتلهم وسبى ذراريهم فقال عليه وعلى آله
وأصحابه الصلوة والسلام لقد حكمت بكتار الله وسلفنا النجاري قال قضيت بحكم الله وأما قول أفضل الصديقين
بعد الأنبياء عليه السلام ورضي الله عنه أبي بكر بن الصديق حين قتل الوقت أن الأنصاري مشركا وقال رسول الله
صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من قتل قتيلا فلا سلبه نقام وقال قتلت قتيلا فقال رجل صدق وسبى عذري
فأرضه وسبى عذري فأرضه يا رسول الله لا والله لا أعلم الله من أسوأ أعدائنا قال عن الله ورسوله صلى
عليه وسلم في طينك سلبه رواد النجاري في حديث طويل في قصة جين فاقول في كونه اجتهادا والمأزع العنصرين
على وقوع الاجتهاد عند الحضرة نظر لانه قال بعض قوله عليه وآله الصلوة والسلام من قتل قتيلا فلا سلبه نقام
القاتل سلب المقتول سواء كان هذا شرعا ما كان شرع الشافعي أو أذنا وعذرا لكونه ما كانا هو عندنا وقد كان علمنا
موقفا بانه عليه وآله وأصحابه الصلوة والسلام لا يضع الحق في مواضعها ومن ثم كان هو رضي الله عنه باسما فلم يكن
احتمال الخطأ عنده رضي الله عنه كما في التمهيد لانه كان يعلم لو كان خطا رده وما دل هذا على ثبوت الخيرة له بين
الرجوع والاجتهاد كما في التمهيد برمل الرجوع هو الثواب المختار عن الأسكان قبل فوت الحادثة من حيث السبب
من المجتهدين أي الباذلين جهدهم في العقليات واحد والاجتماع التقيضان لكون كل من القدم والحديث مثلا
مطلبا لواقع خلاف التمهيد المقرئ في نكاح غيره غير مقتول بل بتأويل كما سيحى أن شاء الله تعالى وفيه
الاجتماع العقليات إمكان نافيها لحد الإسلام فكافروا ثم على اختلاف في شعراطة من بلوغ الدعوة عند الأشعة في وقتها
المعروف في مدة التامل والتميز عند أكثر المتبردين وأن المؤمنين نافيها لحد الإسلام كخلق القرآن أسس القول به ونفي الروية
ولم يزل أشاف في ذلك فاشتمل الكافر من ثمه أسس من أجل أنه عند من أشاف غير كافرا ولو أماروس عن الإمام الشافعي
مثل ما روى عن الإمام أبي حنيفة من تكفر فأنك في أصول الإمام فخر الإسلام قول أبي حنيفة من قال بخلق
القرآن فهو كافرا بكفران النعمة حيث أتى على النعم بالميسر له هو البه والشرعيات القطعيات كذلك أي مثل
العقليات فمنكر الضروريات الدينية كالآذان الأربع التي سبغ الإسلام عليها الصلوة والزكاة والصوم
والجحيمية القرآن ونحوها كافرا ثم ومنكر النظريات منها نجية الإجماع وخير الواحد وعدا ومنها حجة القياس أي في بعض
غير كافرا المراد بالقطع المغة الأخص وهو يشمل التقيض ولو احتمل لا يصيبه ولو غير ناش عن الدليل فقال أبو إسحاق

الجاهل المفسر لا يتم على الجاهل الباذل جهده في طلب الحق أصلاً وإن جرى عليه حكم الكفر لنفيته عن الإسلام
 بخلاف النكاح المعاند الذي يعلم بحقيقته ثم ينكر عن دكاكليه وذكوار القرشيش وكذا من لم يتبين له حقيقة الحق فويل
 من مراد العبري لقوله كل متجهيد ولو في العقليات صيب قال التفاتنا زائداً من لا يكون ما في المسألة الإسلامية
 بل كان من أهل القبلة وكيف يدعى من يتجسس إلى الإسلام وحوال الكفرة في البجته ولا يتنبه عليه وهذا احتياطي لئلا
 أكثر الثقات والكتان الأليق في التأمل ولا اجماع السابقين على هذا الخلاف من الصلح بينوا الثابتين ويتبعهم كلهم
 على أنهم من أهل المسارطة سواء اجتهدوا أو لم لا وفيه ما في بعض الكتب التي اجتمعوا على فساده من غير
 فرق بين أن كفر واجتهاداً أم عناداً فان هذا لا يثبت قولهم لا نعلم قائلون بغير بيان احتجهم الكفر كسليهم في هذا الدار
 ولنا ما يثبت قولهم في قولهم للمذنبين كفر من استاروا من قولهم لعائش ولهم هذا باب عظيم وقوله تعالى
 وفي الآخرة من الخاسرين فالنقل لعل الآيات مخفيات لغير المتجهدين منهم والمحققين لغير المتجهدين منهم
 مد فوج بالتسنية كما هنا قطعية في العموم كما مر كذا في شروح التحرير والحاشية وفي الأخير وفان الأذن العام لاختلاف
 بالقطع بالحق العام وهو القاطع عن احتمال ما شئ عن الدليل والذي يهنا هنا القطع بالحق العام لا يقطع بالحق
 الاحتمال مطلقاً لأن هذه المسألة من هذا القبيل فالأول ان يقال هذه الآيات ويزوت بهذا والألفاظ بالغة
 بخرى يودي معنى ما قد كثر في غير محتملة وكذا الأحاديث المؤيدة لها ومثل هذا يقطع عن احتمال غير الحق
 المفهوم في الخطأ بات كما لا يخفى أو لا يفرع بالاجماع على العموم فانهم وثبتت إلى حظ واجتهاد قالوا أولاً لا يخفى
 في أمثال قوله آمنوا بالذات إلا بالاجتهاد ولا يمان لا يثبت الايمان لأن الاعتقاد وكيف لا يفتح التكليف
 بكونه غير مقدور للعبد وقوله فصل الجتهاد ما كانت به قلنا لا سلم انه مكلف بالاجتهاد لأنه مكلف بالنظر الصحيح في الرواد
 القطعية المفروضة فاذا لم يود نظره إلى المطلوب علم انه متصرف فيه ولم ينظر فيما يجب ان ينظر فيه والسرفية أن الآيات
 الدالة على وجود الصانع المتقن البريء عن نقصانات جليلة مما لا سبيل إلى ان يترى أو يشار إلى وكذا التجزئات
 الدالة على النبوة فاذا لم يصل ينظر إلى المطلوب علم انه مقتضى النظر وعمية عن الآيات الدالة على الواحدية
 والرسالة بتقصير منه قطعاً فثبت وقالوا ما نأمن بالتكليف بتقيض الاجتهاد وإي بتصديقه تكليف بما لا يطاق لأن التكليف
 خلاف ما ظن أو قطع جهلاً مركباً محال وما يودي إليه ضروري مشطري فمقتضى التكليف بتقيض الحق بتقيض الاجتهاد
 فلا يتم قلنا ذلك امتناع بشرط الوصف وصف النظر في مقدمات غير صحيحة واعتقاداً نتيجة ولا يلزم منه الامتناع في زمانه
 ولو كان عادياً فانه لو عدم هذا النظر وجد به نظره في مقدمات صحيحة حصل له العلم القطعي خلاف ما حصل بالاجتهاد والاكاذيب
 حتى يكون عن غير مقدور فلا يكلف به هذا وقالوا ثانياً ان الله تعالى لم يكلف إلا ما هو اليسر لا ترى كيف اعتبر مشقة
 اخراج الرجل من تحت فشرع المسخ واعتبر خوف المرض فشرع التيمم واعتبر مشقة السفر فشرع الافطار وهكذا نورا في
 حاجته المقاليس فشرع السلم ومن يكون رحمة بهذه المشقة واعتبر بهذه الفقرات فحال ان لا يسمع العذر عند عدم الاتصال
 نظره إلى ما هو الواقع وتوقع في العذاب الدائم من لم يوقع في عذاب تبرد الرجل عند اخراج الرجل من الخفق قلنا

ايجاب معرفة نفسه ايضا من جهة رحمة الله لا يبقى انسان مثل الوحش ومن جهة رحمة ان جعل آيات وحدانية ورسالة بيده
 واضحة لا يتطرق فيها شبهة من اشبهات فاذا لا يمكن ان ينكر ان حصل في الآيات من غير محابرة الهوى على العقل فلا يرد
 النظر الى المطلوب الواقعي وعدم الوصول اليه قسوة من فلا يسمع العذر في هذا الواضح وكيفية السمع فانه انما نشأ من جهته
 وعدم استعمال العقل الموهوب بانه ومثله لمكارمة العقل على الهوى ولا يسمع عذرا لمحابرة بحال فافهم واستقم كما امرت فلا تفت
 الاحكام الجمل بالنظر الى اصلها واما الظنيات فالمعلومة تظن بانها بالعلم الاخر الذي فيه احتمال الخلف ولا بعيدا غير ناش عن
 فلا انتم على الخطى فيها واذا اجتهد كل المجتهد فادى رائد الى الاحتمال البعيد فاقول ان البصير في ذلك الاحتمال فانكملت فتدرك
 القضي تنبئ كالتقاطع الذي فيه احتمال غير ناش عن دليل وخلافه باطل قطعاً حتى يقتضئ القضاء فكيف يصح عدم الاثيم
 قلت هذا التقاطع يميل الى الخلاف في كونه قطعاً وما ادعى اجتهداوه على الاحتمال البعيد صارت شرياً في منه فلم يبق قطعا فلا يثيم
 الا اذا عاد الهوى الى ذلك الاحتمال فحينئذ نقول بالا اثم قطعاً وانما نقض القضاء فكلوه مقطوعاً عند قاض ناقض
 سبيل به فصار عنده باطلاً بظن فيقتضئ نراغية الكلام فافهم ولا يسيب تأنييد البشر والى كبر الاصم المعتزلين وما غيرهما حتى لا يسيب
 من الاولاد والكرام البشر الى ما في الاشياء الى كبر الاصم قدس بها فانما قال لا دليل بل انما منظم كل حكم عليه وعلى ان التقاطع المعنى الاثر فلا ينفذ
 لا وجب الاثم وان اردنا القطع بالمعنى الانحصار فالهوى خلاف الضرورة مكابرة وقيل عليه الطاهرية والامامية اما عند الامامية فطاهرية لا تعلق
 على ظنهم الكاسد كل عصر عن امام معصوم قوله قس على قول الرسول صلى الله عليه وآله وانما به وسوم وقاد بظنهم في هذا الاجتماع
 فتدكر انما قلنا بعد عدم التأييد لانه اجماع الصحابة على نفيه اي نفي التأييد اذ التواتر احتمال فهم لا تأييد لاحد من المنى اثنين وقوا ابن
 عباس الا يتقوى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا غير مستلزم للتأييد فيها كما في التجرير لحوار اذ عاتية
 الشائبة بالادلة او ادعاء المناقضة في التخطئة هذا هو الظاهر في هذه العبارات والاجماع على هذا في حق مجتهد
 الائمة وقد بلغ حد التواتر حتى صار من ضرورات الدين ويستدل الشيخ عبد الحق في مدارج النبوة باقر من حديث صلوة العشر في
 بنى قريظة الا انه خبر واحد لا يفيد في المسائل القينية الا ان يدعى الشهادة الموجبة للظانبة مستلزمة كل مجتهد في المسئلة الاجتهادية
 اي في السبوغ فيه الاجتهادية مصيب عند القاضي الى كبر واثم الشيخ الاشعري كما قال ابن العراق وقال ابن خراسان لم يثبت من
 الاشعري كذا في الحاشية ونسبنا الى الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره والمنه من كبار اصحاب الشافعي وغيرهما ولا يرد
 عليك انما في هذا القول من الاشارة الى ضعف هذه النسبة فلا تغفل وهو لا يظنون ان لا حكم الله تعالى في تلك الوقعات الا انه
 اذا وصل الى مجتهد الى امر فهو الحكم عند الله تعالى ولا ينافي في هذا قدم الكلام كما ظن زعماء منه بان قدمه يوجب قدم الحكم كقدم العلم
 اي كما لا ينافي في قدم العلم حدوث المعلوم وذلك لان الكلام وان كان قد يملك التعلقات بحدوث الاجتهاد اذ ثبت فافهم
 منهم قالوا الحكم من الازل هو ما ادى اليه المجتهد وعليه الجبائي من المعقولة ونسبة الى جميع المعقولة لم يصح وكيف وان حسن والقبح عند
 في مرتبة الذات فما فيه حسن واقعي هو الواجب لا يمكن ان يكون محروما وفيه القبح الواقعي فهو محرم لا غير لا يقلب الحسن والقبح الى انما
 واذا كان كل مجتهد مصيبا فالحق عندهم متعدد فعلى كل من ادى اجتهاده الى حكم فهو الحكم واذا ادى الى اخره الى اخره فهو الحكم عليه
 فعلى الحقيقة الفرض مسجع الراس في الواقع وعلى الشافعية ثلث شعرات وعلى المالكية مسجع كل الراس ولكن اختلفوا ان تلك الحققة

انما يتحقق بالنسبة الى كائنة البتة فلا بد من مطلق خبري قابل للصدق والكذب فقد وجد الخطا او ضمن لم يميل اليه وانه في شرحنا
 ان تلك النسبة ليس التذكير باعتبارها كونه حكم الصدق بل كونه اليقين بما عرفت من الشارح اعتبارا وليس هذا امر قهريا قافوا
 فيه انه يجري الكلام في الايقينية فيجوز الخطا وفيها بل يقع تخالف المجهدين فيكون بعض ما ادعى اليه راي معتد ليس اليقين
 بما عرفت من الشارح اعتبارا وهو حكم الصدق عند عدم وقوع فيلزم على رايهم ان بعض حكم الصدق في الواقع مما لا يثبت باليقين
 بما عرفت من الشارح اعتبارا في الواقع فذلك باطل كما ترى فافهم ولهم ان يقولوا في الجواب عن هذا ان المطلوب كونه حكم الصدق
 في حق وهو ان كان بالنظر الى المفهوم قابلا للصدق والكذب الا ان يكون صادقا لكون حكم الصدق في حقه قد برز استدلال
 على المنقار والا لو كان الحكم الالهي تابعا للشيء لا يتبع القضيان لانه انما اجتهد بظنه لقطع انه حكم الصدق في الواقع والظن باق كما كان
 من قبل ضرورة ولا يصح له الرجوع عنه ولو لم يكن الظن باقيا بل صار مقطوعا عما صح الرجوع لان المقطوع غير محل الاجتهاد والرجوع
 فيكون عالما به اى بالحكم حين كونه ظاهرا فاجتمع الظن والعلم وهو يلزم واجتماع النقيضين ويرد عليه وجوده او انما اقول ان معلق
 الظن ليس حكم الصدق بل كونه حكم الصدق ما هو اليقين بالاصول كما عرفت والقطع يتعلق بكونه حكم الصدق فاختلف المتعلقان
 وفيه انه من المستحيل ان يكون حكم من احكام الصدق في غير لائق بالاصول فيكون اليقين من لوازم كونه حكم الصدق تعالى فالظن
 يستلزم احتمال اشتقاله ومع هذا الاحتمال وجد القطع بكونه حكم الصدق في قوة اجتماع النقيضين فتبرر ثانيا ما عرفت من الجهد
 عند عدم كوني ذي شرة يعني في حق الحكم فكما ان النبي صلى الله عليه وسلم يحكم بحكم كذا كذا يحكم هو بظنه والظن كالوحي موجب للحكم
 قطعا ما لم يثبت الرجوع الذي هو كالتنسخ فلا يبقا للظن حين وجود القطع بل ينكأ البقاء في القطع فقط والظن كالمعدة له وجوبه
 الرجوع لا يقيح في القطع كتحريم النسخ فانه لا يقدح فيه ذلك ان تقول انه قد وقع الاجماع على ان المقطوع لا يجوز فيه اجترار
 يوصل الى نقضه فلو حدثت ههنا القين وقطع لما صح الرجوع وكون الرجوع نفيان لا يكون والظن مظنة نية الحكم المأمور لان يفرق بين القطع
 الحاصل بقرينة الظن وبينه حاصله عن قاطع شرة عي موجب للقطع استراد ويجوز نقض الاول بالاجتهاد ودون الثاني فافهم هذا
 الجواب ين دفع ما قيل لو كان الظن موجبا للعلم لا يمنع من نقضه مع ذكره لا متناع ظن نقض ما علم يقيننا مع ذكره موجب العلم
 لان العلم لازم لموجبه بخلاف الامارة او الارباط عطفه بين الامارة وبين ما هي امارته وجه الدفع ان الرجوع من علم الى علم آخر
 متناقض بنقيضه كالرجوع من العلم الى العلم بالمتبوع الى العلم بالناسخ والسرفيدان الحاصل بعد الظن علم لا يتحمل الخلاف من
 البدل ولكن يتحمل الارتفاع بالرفع الطارعي فبقاؤه مظلون فيميل بتبدله بمبدل هو الظن بنقيضه والثبات انه مشترك الالزام للاجماع
 بينا وبينكم على وجوب اتباع الظن قطعا واجتمعا ايضا ويدفع بان يحمل الظن عن بل هو حكمه تعالى وحمل العلم حرمة مخالفة ما ادعى
 اليه رايه ما دام على ظنه فاختلف المتعلقان فلا استحالة ان قيل اذا اجتمع ههنا فيمكن الجواب لهم عن ذلك بان متعلق الظن كون
 الدليل وليا ومتعلق العلم شرة بل لولا الذي هو حكم الصدق في الواقع فافهم ولهم ان يقولوا في الجواب عن هذا ان المطلوب كونه حكم الصدق
 حكم شرعي ايضا والكان غير محلي فاذا ظنه وليا فافهم ولهم ان يقولوا في الجواب عن هذا ان المطلوب كونه حكم الصدق في الواقع فافهم
 الحكم المذكور متيقنا بان جاز المجتهد في الالزام بل ليل آخر فيلزم العلم بكون العلم بوليه لا وقد فسرتم ظنونا ههنا وقيل ان العلم
 بالمدلول انما فزعوا على الظن بان الحكم فقط بان جعلوه من غير ادعاء العلم بوليه كيف ولم يقولوا يحصل العلم بالحكم بهذا ليل حتى

يجب علمه وجواز التعبد بغيره ما دام مظلوماً فهو فان التعبد بالظنون لا غير وانما الجواز بعد اعتبار ثلثه للاستحالة فيه فانه قبل العلم
 بمنزلة سعي النافع مع انه كونه اى الدليل وليا على ليس شرعيا اصلا لم وجوب العمل مقتضاة سعيه واعلم ان هذا غير حاشا لغيره فانه
 وان كان عقليا يجب قلبه لا يحتمل التعبد بغيره فلا يكون المدلول مظلوماً كما مر تقريره اقول فالأدلة في الجواب ان يقال الخبر في
 الدليل يستلزم الظن من المدلول اذ لا علم به اى المدلول مع الاحتمال فيه اى الدليل لان العلم لا يحتمل باطل ويعدو الا جسيما
 كما كان في خبرنا كما مر تبين كمن للمداول ان يجادل ان القطع لم يحصل بالدليل بل انما حصل الظن بالمدلول فقط ثم هو قس على القطع
 بالادعاء ولا استحالته انما الاستحالة معصولة القطع بالمدلول مع ظنية الدليل فافهم استدلال على المختار انما هو في دليلها
 اى الاتهام من التماثلين لسا قاطنا فالحكم بظنية حكم والا فالصواب هو الراجح فلا حقيقة لكل واجيب بان الرجحان عند ترجيح
 نفس المجتهد فتقول كلاما براجحان من ظن المجتهدين فمدلولها بظنوننا ان لها فاحقان عليها في نفس الامر اقول على الظاهر
 في الرجحان لا يستلزم الخطا في الحكم فلا نعم ان الصواب هو الراجح لان الرجحان ولو بسبب ظنه غير مطابق للواقع يقتضي ان الظن هو
 الى القطع تدبر واستدل على المختار انما هو على سعي المناظرة بين المجتهدين وانما فائدة ظهور الصواب فلو لم تحصل كل مجتهد
 المختار ان كان لهذا الشرع المجمع عليه فائده واجيب بفتح الجهر اى حيز العائدة في ظهور الصواب لجواز ترجيح اى يجوز
 ان يكون الفاعلة تبين ترجيح غير جواز ان لا يعمل واحد وحكم واحد او تبين التساوي فيطيان دليل آخر اقول بعد ما بان انهما
 حكم الله باجماعا وبهما كما لا يستحال لانه كالتجريح والتساوي في حصيل اى صل فانه لا فريده عليه بعد الرجوع الى الراجح او ان قيل
 آخره فانه لا فريده بعد ما يحصل البطلان حكم الله وقوله كان كك فلا فائده في شرع المناظرة اصلا واستدل على المختار انما هو في
 التمسك بكل مجتهد من المجتهدين وحرمتهما معا على بطلانها بوقال بعد ما انتهت بان ثم قال راجعتك والرجل يرى الحل اى حل الرعدة
 بعد التلايق بهذه النجوة المرأة المحرمة وكلاهما حتى فيكون فعل المرأة هو الوطى حلالا وحراما معا فليزم عليهم ايضا حلها اى حل المرأة
 المجتهدة للاثنتين لو تزوجها مجتهدا لانه وهو يرى انعقاد النكاح من غير ولى ثم مجتهد آخر بولى وهو يرى استراطا الى فالكناح
 الاول نافذ عند الاول فانت في باطل وعند الثاني الاول فاسد والثاني صحيح وكلاهما حقان في نفس الامر فيكون امرأة واحدة
 حلالا للزوجين واجيب بانه مشترك الا لزام علينا وعليكم اول خلاف بيننا وبينكم في وجوب اتباع الظن فيكون اتباع الرواية الزوجين
 واجبا وظن احد المجتهدين والآخر الحل وكذا يجب المترشحين اتباع ظنيهما وظن كل منهما الحل له وما قيل لا يلزم من الحل عند مجتهد
 والمجتهدين عند آخره ان لا يولى فعل واحد لا يتم الا بهل فيلزم البصاف في فعل واحد باو اكل الدليل ان مثله كمتعارض وليتبين فالحكم
 لا يحكم بغيره بل يرفع الى حاكم فحكم به جواز الحكم به في كل خلاف فان هذا الحل يحل في دفع انقض الدليل لان جوب العمل بالاجتباء
 اما جواز العلم بغيره وبهنا تعارض الاجتهادين مانع فيرفع الى حاكم فمقتضاة تهرج احد الاجتهاديين فيعمل واما عند جوازها
 كل مطابق للواقع فيجمع الحل والمحرمة او كل الاثنين في زمان واحد قطعا بخلاف ما نحن فيه فان احد الاجتهاديين خطا في الواقع
 وانما كان لنا العمل لكل الفرد او اذا اجتماعا فترجح آخر فافهم والجواب بان الحل انما هو بالاضافة الى احد المجتهدين والمحرمة بلاضافة الى
 الآخر فاستحالة فيه كما في شرع اشرح فاقول لا يخفى وبه ان ذلك اى حل المرأة والمحرمة منعكس فعند احد المجتهدين الفعل له فيبطل
 ولا يبرحرام وعند الآخر بالعكس والمعرض ان كليهما صوابا بان مطابقا للواقع فيجمع الحل لهما في زمان واحد في الصورة انشائية

تبر الصدوق قالوا لا لو كان المصيب واحدا من المجتهدين المختلفين وجب التقصير في العمل بالاصواب عليه كما وجب ما دعي اليه
اجتهاده والاصواب في العمل بالخطا وحرم بالاصواب وهو خلاف المعتقد والظاهر ان يقال ان وجب على المجتهد العمل
بالاصواب فهو تكليف بالادب فيه وما لا علم له به والا وجب العمل بالخطا وحرم بالاصواب واجيب باحتياط الشك في صحة
بطلان الثاني وهو وجوب العمل بالخطا كما فيها لو خفي عليه قاطع موجود واجتمعت خلافه وجب العمل به الى ظهوره مع انه خطا وانما قاطع
ان الامر بحسب الزامية سهل ونفي قسر العمل على الظن مثلا بقا او غير مطابق وطعن فليس له الى الاختصاص والاطاعة باقتضاب فانما هو
تأنيبا قال صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم كما في كماله فانه لم يمتنع من غيري استخارواني من عدي فانه قال اني انما
اكل يرايت فيكون صدق الان الا فيما او بالخطا او بالاصواب واجيب بان وجه الاستصحاب المتبادر من العمل به فلا ينبغي ان لا يقتضيه
بالخطا او بالاصواب بل بالخطا والاصواب لم يوجب الشك في العمل به بل بالخطا او بالاصواب بل بالخطا او بالاصواب بل بالخطا او بالاصواب
التي تقتضي من الشك في العمل به لا في غير ذلك بل في كل ما لا يقتضي من الشك في العمل به لا في غير ذلك بل في كل ما لا يقتضي من الشك في العمل به
ولا في الشك ولا في غيره بل في كل ما لا يقتضي من الشك في العمل به لا في غير ذلك بل في كل ما لا يقتضي من الشك في العمل به
وانما يجب التحقق بالضروريات الواضحة فانكار الضروريات مستحالة لا يفتت اليه ولا يعذر ولا ياترنا المناظرة معهم الا ان
من لم يبلغه الخبر في دلائل غيرنا الرجوع بالسير في الاجزاء والكفر بالمكاتبه الا ان يعجز الخبر في تركه وما يدين به لانه ايضا نوع اول الاصلح خبر المكاتبه
الا بعد المرافعة اليها فانما لا تترك عند المرافعة على نهج كل حكم عليهم باحكامه ونقضها بالارباب والافاقا لا تتركهم وهم ياتون بها لم يتركها في كل
من الملل وانما تركناهم مع دينهم لا مع اي شيء فعلوا ولا لاخذ ما حرموا اجابا عما لا يعتبر في دينهم الباطلة التي ترك عليها وجعل المبتدع مثل
التزيين بقي الصفات كما عن المعتزلة والتزيين في الرواية كما عليه المعتزلة والرافض خذلهم الله تعالى في التزيين والتزيين كما عليه بعض
الجسمانية ونحو ذلك كانكار الشفاعة لابل الكبار وعليه الروافض والمعتزلة وتقصير اكثر اجزاء الصحابة وعليه الروافض وادعوا في
الكتاب والسنة الصحيحة المتواترة المعنى والان دلالة واضحة قاطعة بحيث لا مسوغ للاعتراض فيه على بطلانها بل بطلان كل عقيدة
امل البديع الاشك فيمكن لا تكفر وتسلك اي المبتدع بالقرآن والى ريشا او العقل في الحجة فهم ملتزمون بحقيقة الصدور له واما التي به اجمالا وهو
الايمان وانما وقعوا فيها وقعو التزيين وتوهمهم الفاسد انه الدين المخبري واما الزعم منهم فكذب ثابت قطعا انه دين محمد في فليس كفر او انما الكفر
الشرم ذلك للنبي عن كفر اهل القبلة بقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا وتقبل قبلتنا واكل من طينتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله ورسوله
فلا تخفوا الله في ذمته رواه البخاري ان دخل اي كل الفرق في النار لا واحد منهم المبتدعون للصحة بالنقض فالروافض والخوارج الذين
وذلك لان هذا الجمل لما لم يكن عند الشرع التعذيب للآثم الا ان عاقبتهم الى الجنة بعد المكث الطويل في النار ان اتوا على هذا الاسلام
وان كان شامة بعض اوليائه من اكار الصلابة ازالته عن الاعتقاد بالصدور له عند الموت وليس بعيد عنهم مخدرون ابدان في النار وعليه
عدم التكفر جميعهم الفقهاء المشككين وهو الحق وفيه لم يوجد الخلاف في اهل السنة الا ما عن الامام مالك في تكفير الروافض وعن مشايخنا الا ان
الضرورة من الدين وكان بحيث لا مسوغ للشبهة في كون الكافة جروعا عن الدين كالاركان الاربعة حقيقة القرآن اعلم اني رايت في مجمع
البيان تفسير الشيعة انه ذهب بعض اصحابهم الى ان القرآن العباد بالسلطان اعدا على هذا المكتوب في ذمهم بتقصير من الصلابة الى معين العباد
بالصدور لم يخبر صاحب كتاب التفسير في القول فمن قال بهذا القول فهو كافرا لا كافرا بالضرورة فافهم وجه الباعث ومما يخرج على الامام الحق تعالى

فيه انما كان باجتماعه لا عن تأويل فاسد ولا اذ انفسا ورجع عما كان عليه وجه البيعة قبل ان يموت كما يوافق الاستيعاب وغيره
 فيجوز ان يكون النادر الاجل انه كان مثابا في الفعل لفعل الاجتهاد لا يقتضيه عصمة المال فمستحسن فالاول ان يستعمل بان الميراثين
 نهي عن اخذ غنيمته مال الخصم وانمين الذين فعلوا ما فعلوا بتأويل باطل وكجمل من عارض مجتهد الكتاب فانه لا يكون عذرا في
 احكام الدنيا فلا يقتضي ليقضي الاثلا ما اخذ في الاخرة صلا على من ترك الشبهة عذرا سمع قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بغيركم اهل علفه ففهم
 ولو قضى القاضي به فانه لم يترك ما بال الناسي حل بذبحه متروكا قال في الناسي اقيم الملة مقام اى مقام الذكرا جاعا ودفع الحجج وقدم
 من الهادية ان متروك التسمية من الناسي كان مختلفا بين اصحابه وتبقى الى الآن مختلفا فيه فابن الاجماع ونحو القضاء بشاهد
 ويمين المدعى مع قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فانه لو صح القضاء بالشاهد واليمين لم يكن الثاني لازما بل هو وجه
 الاول بل يكفي شاهد ويمين تدبروا عارض مجتهدا بسنة المشهورة كالقضاء المذكور اى القضاء بشاهد ويمين مع حديث البيهقي
 المدعى واليمين على من انكر فانه حديث مشهور تلقى الاسم بالقبول وعن الزهري قال هي اى القضاء بالشاهد واليمين بدعة اول
 من قضى بها معاوية قال حديث المروى في القضاء بالشاهد واليمين ان رواده لمسلم لكنه ضعيف لا يعمل به لانه لا انقطاع وكونه من
 مروياته لا يوجب القطع بالصحة والصدق لان سلمه لم يكن معصوما وخبر الواحد من غير المعصوم لا يفيده القطع فلا يقبل عند المعارضة
 بما هو اقوى منه فافهم والتحليل عطف على القضاء اى تحليل لم يطل الله ثلثا على الزوج الاول قبل دخول الزوج كالمسبي اى كالمسبي
 روى عن سعيد بن المسيب حديث العسيلة وهو حديث مشهور وقد رواه الجماعة عن ام المؤمنين عائشة رضى الله عنها روى الشيخان
 وغيرهما عنها انها جاءت امرأة رفاة القرطبي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كملت عنده رفاة القرطبي فطافه فابت طلاق في فم جوف
 بعده بعبد الرحمن ابن الزبير وانما معه مثل هدية التوفيق يسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اتريد بين ان ترجع الى رفاة لا تقي
 تنزوي عسيلة ويذوق عسيلة او عارض مجتهدا لاجماع كبيع امهات الاولاد كما روى عن داود والطاهري مع اجتماع التابعين
 على منعه فلا ينفذ القضاء بشئ منها وهذا هو ثمة عدم كونه عذرا فاما الاثم فليس صلا لانه ليس بمقابل القاطع بالمعنى الاخص
 بل دخلت هذه المسائل تحت الاشكال كذا قالوا وفيه نظر لان ذلك عند كون الادلة قطعية وقطعية هذه الادلة ولو بالمعنى العام
 غير ظاهري فان كريمة لا تأكلوا مخصوص بالناس والعام المخصوص ظني وفيه تامل وحديث اليمين على من انكر ايضا مخصوص بالتحقق
 عند الاختلاف في البيع او الثمن بعد القبض وقدم من قبل حديث العسيلة معارض للكتاب فلا وجه للقطع وفيه ايضا تامل
 والاجماع على حرية بيع امهات الاولاد بعد تقرير الخلاف في اصحابه فلا يكون قطعيا الثاني جمل لا يكون عذرا لكن يصح شبهة فيسقط
 ما يندبر به يقتل احد الوليين القاتل بعد عفو الآخر لا يقتض وان كان هذا القتل تعدى بالشبهة فقال بعض العلماء من اهل المدينة بعد
 سقوط القصاص لعفو البعض فلو علم سقوط ثم قتله عدا يجب القود الظاهر منه ان مسئلة مفروضة فيما اعتقد الولي للقاتل بعد
 عفو الآخر حل القصاص وعلى هذا افضل الاجمل في مجتهد فيه فيكون عذرا في الدنيا والاخرة البته فلا يصلح هذا امثالا لانه القسم وكمن
 بجارية والادوية وجه نظرنا لا يوجب القصاص لا شبهة لا اشتباه بالانساب بينهما في الامتناع بالآخر فاوثر شبهة هذا الامتناع لكنه رافعية فلا ينسب لما يكون
 هذا وان ادعى والاعادة لانه لا يختص بجاء الزنا بخلاف وطى الاب جارية ابنة فانه مثبت اذا ادعى و يصير ام ولد له ودخلت في
 ملكه ويضمن الاب قيمتها لان شبهة المستقرة منها نشأت عن دليل شرعي وهو قوله عليه وعلى آله واصحابه اصدوة والسلام

داود الطاهري

انت من تلك الالباب وهو بحقيقة يقتضي ان يكون مال ابيه وجارية ملكا له لانه ان يحل له الاستمتاع الا ان الاستيلاء يقتضي الملك فيا نيل
الجارية في ملكه وكما في مطوف على قوله كمن بني دخل دارا فاسلم فترب الخمر جالبا بالحرمة لا يسجد لانه ليس بجرم في جميع الاديان كمن لم يكن جالبا
فيما يجوز ان يكون حلالا في دين الاسلام العياذ بالله فوردت شبهة مستطعة للحد بخلاف الذم الذي اسلم فترب الخمر فانه يسجد لان حرمتها
من ضرورات دار الاسلام فربما نشأ فيها يعلم ان الخمر محرمة في الاسلام فلا يمكن هذا الجمل شبهة دارية للحد الثالث جعل ليعطيه عذرا
ان لم يكن فشا عن لميل كمن اسلم في الحرب فيترك صلواته جالبا للزومها في الاسلام لا قضاء عليه خلافا لرواية احمد وهذا الجمل
ما رآه جوبور فيه وقد ورد في الخبر الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والهجوة تدرم ما يقبدا وما كل خطاب نزل لم يترجم عليه
مدر في حقه اقول لما ياتي في هذا المتقدم من انه اذا بلغ الحكم الى واحد من الامة لزم الكل اجاما وعدم التساني لان سماع القدر قد يكون
بعده للزوم ووجوبه عذرا انه لم يترجم من رسول الله صلى الله عليه وسلم انه الرم الحكم النازل بالاجبال بها من وقت
النزول او من وقت الانباء للبدن من ذلك لم يامر بل قبالا لاجابة فتايل وكالاته معطوف على قوله كمن اسلم المشكوكه اذا جهلت ايتها
المولى فلم يصح نجاحها او علمت احاطة اياها و جهلت تبوت الخيارات اما شرعا بالاعتاق لا يبطل خيارها في الفسخ في الصورتين بخلاف
الخبر اذا زوجها غير الاب وابجد من ان الواسيا صغيرة قبلت جباله تبوت حتى الفسخ لهما فانه الجمل لا يكون عذرا ويطيل حتى
الفسخ وذلك لان الدار والرحم يمكن التعلم فيما وليس به شتا عما عن تعلم عند البلوغ بخلاف الامة فالجمل بتقصير منها فلا يكون
عذرا كذلك اولا وفيه بحث لانها كانت قبل البلوغ غير مكلفة بتعلم العلم اصلا فقدم التعلم قبله يكون عذرا البته لانه من غير تقصير فتايل
بهسلكه المجتهد بعد اجتهاده ومعرفة الحكم ممنوع من التمسك فيه اجاما لان ما علمه حكم الله لا يتركه لقبول احد فان قلت ليس
الامام ابو حنيفة حكم بنفاذ القضاء خلافا لما اجتهد فيه فامر الاجماع قال وما صح من نه سبب الى حنيفة ان القاضي المجتهد
لو قضى بغير راءه ذاك انه نفذ في رواية وفي اخرها الايت وفي صورة النسيان في رواية واحدة خلافا لصاحبنا الذي
فلا ينافي لان السبب في الفسخ لا يستلزم حله فالتمنع اتفاق وعلم ان المذكور في العداية وغيره ان الفتوى على
قولهما في صورتين واما قبل ابي قبل الاجتهاد وتقبل جائز مطلقا وقال لا اكثر ممنوع مطلقا وقيل ممنوع الا ان خشي العوت
وعليه ابن سريج وبنى انه تفسير للقول السابق وقيل ممنوع فيما يقتضي به العمل في حق من الامام ابي حنيفة روايتان في روايته يجوز
وفي اخرى الامام ابن الامام محمد بن يعقوب كمن هو علمه وهو ضرب من الاجتهاد فانه لا يكون الا بالتامل في الرجال يعرف الا علم قال
الامام الشافعي رحمه الله وابعى الى المعتر في يجوز ان كان المتكلم صحابيا وقيل يجوز ان كان صحابيا او تابعيا وقيل
يقطع شيخين فضل احمد يقرن بعد الانبياء عليهم السلام ابي بكر الصديق وامير المؤمنين عسر رضي الله عنهما فقط دون غيرهما
لا اكثر على المنع اولا الجواز حكم شرقي فيفتقر الى دليل لانه لا يثبت الحكم من غير دليل ولم يوجد فلا يجوز الجواز لان ما لا دليل عليه
شرعا يجب بغيره ما واجب بان ابي الدليل الاباحة الاصلية فانه قد علم من اشرعية ان ما لم يقر عليه ليس فهو مباح بخلاف
تكميل فانه لا بد من دليل بخصوصية ولا اكثر ما في الاجتهاد واحمل كالموضوع والبقية بدل كالتيتم ولا يترك البديل الا
عند تعذر الاصل فلا يخفى التقليل الا عند تعذر الاجتهاد فيلزم لا نسلم ان التقليد يبال لكل منها اصل للعمل كذا في شرح
اقول لا يخفى انه جلد لا يسمع ان القادر على اليقين كما انه ممنوع من اظن كك القادر على اظن الا في نوع من اظن الا ضعف الظن

والنظر الحاصل بالاجتهاد اقوى من انظر بقول غيره بل قد لا يوجد النظر بقول الغير عند التقليد اصلا وقد ثبت البديهة بعبود توراة
 فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار واجب بهذا النص على انظر فتجوز التقليد بالهتة وخصته لتخفيفه وذكر ثانيا لوجاز التقليد
 قبله بما زعمه اذ لا مانع منه الاطاعة والاجتهاد وبهي محتملة في الصورتين والوجوز بعد دباطل اجماعا فكذا اقبه واجيب كون المانع ملكة الاجتهاد
 ممنوع بل المانع حصول القوي الشك في فعل بل فيه ترك لما يملكه حكما الرب يقول رجل اتباع الشافعي قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله
 واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فلا يمهم اوقت يتعلم منهم قلنا هذا الى ريشة مضعفت ولو ثبتت فطالب التقليد كما مر على انه مستغنى عن الجوز المسمى
 جواز التقليد اصحابي لا لجزء الاخر وهو عدم جواز تقليد غير اصحابي المجزون مطلقا قالوا الاول قال الله تعالى فانما هو الاميل لذكر ان الله
 لا تعلمون فهو قبله لا يعلم فدخل قبل الاجتهاد في من لا يعلم الجواب الخطاب مع المقلد من السبل ان كنتم لا تعلمون لان المعنى انكم تكونوا
 اصحاب علم وعقل فاسلكوا اقول وبديل فاسلكوا بصيغة الامر فلا وجوب للتقليد على الاجتهاد اتفاقا فانه اوقالوا ثانيا غاية الاجتهاد
 النظر في هو حاصل بالقوي فلا وجه لمنع احدهما دون الآخر اجيب بان النظر الحاصل باجتهاد اقوى فليس هو والتقليد سواء
 في الفائدة مسكلمة اذ تكررت الواقعة وقد اجتهد فيها قبل معرفته فليس يجب تجديده النظر فيها قبل لا يجب بل كفى في النظر الثاني
 اختاره ابن الحاجب لانه لا يجب بالامور الشرعية قيل نعم يجب وعليه القاضي ابو بكر لان الاجتهاد كثيرا ما يتغير فلا انتقال التسمية بحسب التجدي
 ليظهر حقيقة الحال قيل اذ كان التجديده لا يرد فيجب تكريره ابدل دوام الاحتمال احتمال التغير ولا يخفى ضعفه لان سبب التجديده لا يرد في
 الواقعة لاحتمال التغير وهو امر واقعي الواقعة لا يردوم فلا يردوم التكرار بل الجواب الحق الظاهر الاستصحاب وبقاء الاجتهاد والاحتمال
 لا يجب شيئا كما كان في الزمان الشرعي لا يجب استفسار من كان يحكي من سفر في المدينة ان هذا الحكم بل انتمخام الاوقال انما في ذلك السبل
 الاول عند تكرر الحاجة فلا يجب التجديده والاعتم على عليه الاممى والنودى ولا يظهر للتكرار دخل فان يظهر من المحدثات التي لا يجب
 وجود مانع المطالب فتذكر المطالب كاف واحتمال التغير باق في الحالين فقابل والعامى اذ استثنى مرة ثم تكرر الواقعة فعمل يلزم
 السؤال ثانيا في قول ان هذا قابل يجب وعند آخر المسألة لا يصح لمجتهد في مسألة او مسئلتين ولا فرق بينهما لوجه الجماع
 قولان للتناقض لانه لا يكون قولان الا اذا تعلق بطنه فلو كان له قولان فمناقضان كان البتة في ان من يظن انهما لا يرجع
 من احدهما ولا تناقض فان قلت كيف يصح هذا وقد اختلف الروايات عن مجتهد واحد قال واختلف الروايات ليس منه لانه امرى هذا
 الاختلاف من جهة المناقل وخطئه وذلك اما يغلط في السماع او لعدم العلم بالرجوع له وعلم الآخر فروى كل عجب علمه او يكون بين
 جوابان احدهما جواب القياس والاخر جواب الاستحسان فنقل كل علم او يكون هناك قولان من جهتين كما عرفت في الرخصة فنقل
 واحدا واحدا واذ قال الشافعي رحمه الله في سبعة عشر مسألة فيها قولان فعمل على ان العمل قولين لا ان قوله قولين في فائدة الاحتياط
 ايانا في الاجماع والتسوية او حل على احتمالا عند هم لتعادل البيهقين فنجعل قولان ولا يخفى بعد فانه ليس مقتضا للتساؤل المتسا
 هناك قولين موجودين او حل على ان قولان بناء على القول بالتجيز عند التعادل فالمسألة غير في العمل باسبابها ولا بناء على
 الوقف عند التعادل ولا يذهب عليك انه شبه بالمصوتة امي بجهتهم فانه على تقدير ان يكون الحق واحد يلزم التغير بين الحكم
 الله تعالى وبين ليس حكمه وقدر في بحث التعارض ثم انه لا يستقيم على قول المصوتة ايضا فانهم انما قالوا بالقصود يجب اذ اذى اليه
 راي مجتهده وطفه فاذا تعارض دليلان عن مجتهده فالتعلق بطنه بطرف فلا يكون صحيحا في التغير بين ما يحتمل انه حكم الله وليس حكمه

كان في كان

الخير

لا يجوز

في

اي التفويض يمكن لذا رد الاصل بقاء ما كان انت الذي يجب عليك ان الامكان من خروج كيف وبل والاصلين الذي او مسدا في الجسامة
والظهور ثم الانتفاع قد بينا واما عدم الوقوع فللقب بالاجتهاد او التقاضي فلم يبق محل التفويض اتباع الشيخ الى كبر الارز في قدس سره قالوا
لوجاز التفويض لادى الى جواز انتفاء المصلحة المنوطة بها الحكم لجهل السبب بها واللا يمكن كذا بل حكم بحسب ما كان اجتهاد المأثور ما قلنا
لا يلزم من عدم علمه بها انتفاءها في نفس الامر قلنا لا امر عليه انه يجزى انما في المصلحة فيفوض اليه والى لا يلزم بحسب عليك ان حقيقة التفويض
تخبر بين ان حكم به او بغيره فهو تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه واختارنا التخيير اختيارا مذهبنا في هذا التخيير لا يتباني من الحكم فمهم
الموقوف قالوا لا قال الله تعالى كل الطعام كان حلالا لبني اسرائيل الا ما حرم الله من قبل على انفسه فبما اختارنا التخيير قد حرم قلنا لا نسلم انه اى
التخيير بالتفويض بل دليل ظني لاح لبا لاجتهاد وفقر عليه نصا سرسريقة وقلنا لا دليل على انه كان منسحب البنية فهو حرام عليه ولو كان
ما عن ابن عباس قال جاء اليه يهودي فقال يا ابا القاسم اخبرنا عما حرم اسرائيل على نفسه قال كان يسكن البرية فاشكع عن النساء فلم يجد
سببا لمضاهاة اللحم الا بل والبنا فلذلك حرمها قالوا صدقت وقالوا انما قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام في شأنه
لا يحتل خلاصتها ولا يغني شجرها فقال العباس الا اذا خرفنا ما نجعله في قبولنا فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الا اذا
رواه الشيخان في حديث طويل فذا ما بوجي واجتهاد او اختياره ولا وحي ولا اجتهاد في ذلك الحديث فقلنا لا نسلم
ان الاخيرين لجلالة فان انما انما بريق اخضر والاخر ثبت ذور استخفافا لاستثناا استقطع علمه بالاستصحاب فابانة قطعة كانت موقوفه
من قبل فثبت عليه ولو سلم ان الاخر داخل في الحكم او لم يسلم انه اراد كونه من التخصيص بغير الاستثناء من قبل فالاستثناء تقرير
للمراد وهو منقطع عن المذكور ذكر حقيقة الخرج بغيره ثم هو الاستثناء استعمل لوقوعه في التخصيص ما فيه من التكاليف فانه لا بد من التقدير
منزوعة فان كلام المتكلمين لا يرتبط احدهما بالآخر وكذا كلام مشكوك واحد في زمانين واذ اقدر فهو استثناء متصل واما انقطاعه
وشبوت التخصيص من غيره لا بد له من قرينة ولو سلم العموم للاخر ايضا فيجوز النسخ اى يجوز كونه منسحبا عن غيره البصر سيما على ركة
الحنفية ان الهمامه وحى بذاهوا الحق في الجواب فان قيل الاستثناء اياها اى النسخ فانه يمنع الحكم من الابدانة النسخ توصيه ثم قد
قلنا هو الاستثناء من حيث در في كلام القياس او من المنع في كلامه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ثم انما الاصل المذكور
عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فانه يعلم من كلامه ان النسخ حكم بعض افراده اقول نعم على هذا الاستثناء انما هو في مقابلة النص
وذلك معنى على جواز اختصاص بالاجتهاد وهذا ليس بشئ فان مقصود القياس السؤال به استثناء الاخر فانه يتوقف عليه جواز كذا
في الميت وبناء البيوت فاجاب له ودعوه ونجوه من حرم كنه في قوله يا رسول الله الا الاخر يا رسول الله حرم اخلاصها الا الاخر وليس
بذلك التخصيص في شئ فانهم قالوا انما قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لولا ان اشيى اشيى لانه تهم بالسواك وقد تقدم
وقول الفرع ابن جالس اجنبا هذا ما سماه لا بد فقال لو قلت نعم لوجب وهذا ظاهر في الاختيار والقول بانها شرطية تقديرية مخيرة بين
لزم الحال الاخر ليس لان العرف فيه للاختيار ولما قيل المنع من الجارث حبر ان كان اشقى الكفر وقوله ان يداى شهيد الرسول
المصلحة الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فكنه الله تعالى فكنه الله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ما انشأ بنة او اخذ
بيان للاختصاص انما هو كسب الفساد فتحمل الذي قيل به ليعظم ضرورة نجية في قوله والفضل فحل مفرق على باب المشغول اى من له
عسر وق في الكرم ما كان مفركا لومنت وربما من الفنى وهو المخطئ الحق تحقيق الاغصاب اى ورت وقفت بمن الفنى كونه

بما نؤمنه وابتدأ قلبه بالايجاب النفس فذلك عليه ما هو على حجة لا يقول الغير فثبت لكن العزيم بل على ان العاصي مقبل للجهنم بالرجوع اليه
قال الامام المرحوم عليه السلام لا يكون في جهنم من لم يمتدح في الدنيا من حيث السبيل او من لم يمتدح في الدنيا من حيث السبيل من حيث
هو مسائل وقد يجتمعان في شخص واحد بناء على التحريم في الاجتهاد فيكون في بعض المسائل حجب استفتاء في بعضها مستفتي
نقدوا وجماعات واستفتت في الذي وقع السؤال عنه المسائل الشرعية والعقلية على المذهب الصحيح لصحة ايمان المقلد عن الائمة الاثرية
الامام ابي حنيفة والامام الشافعي والامام مالك والامام احمد بن حنبل يفتون ان الله تعالى وكثير من المتكلمين خلافا للشافعي والحنافيين
في ترك النظر والاستدلال اما قبول ايمان المقلد فثبت بالاعمال العقلية فانه لو اتزان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه ولم
القبول ايمان كل واحد وان حصل من ذلك فثبت عن اصحابنا الذين لم يقدروا على النظر اصلا وكذا لو اتزان من اصحابه والتابعين من غير
كثير ولا خلاف انما نشأ بعدهم واما التماسيم بترك النظر فلم ينص عليه الائمة ائمة المتأخرون بمرس جبهة ترك النظر الذي كان اجابا وانه ليس
بشيء فان لم ينص على اجبا الا التحصيل الايمان او حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثم في الترك كما اذا سلم الكفار طاعة
منطق الجهاد الذي كان وجب من غير اثم فافهم سبب سببه لا يجوز العقلية في العقلية كوجود الباري ونحوه عند الاكثر من الائمة
بما هو من اجماع الائمة الاربعية على صحة ايمان المستدل لان التقليد الممنوع هو ان يعتمد على القول الغير فيقول بحسب قوله وهذا لا يثبت
صحة الايمان والتصديق اذا وجد بقوله لكن رتب بحيث لو ذهب بقوله من البين لبقى هو على التقليد بيق فافهم والعنبري وبعض الشافعيين
قالوا يجوز التقليد في ما هو طاعة الله تعالى والتقليد في غير ذلك لا يجوز القاطع على وجوب العلم بالبدن وصفاته ورسالة رسوله ونبوته
الحازم المطابق بحيث لا يقبل التشكيك صلا ولا يحصل التقليد الا في ما كان كذا الخبر لكونه غير معصوم نعم ان حدثت به التقليد
تصديق كما يحدث نتيجة فاطمة عن مقدمت مشهورة ثم يزيل بها ويبقى تصديقا يقبل ولا يلزم النقيضان في تقليد اثنين الاثنين
في حدوث العالم وقدمه لكون منهما علما فافهم ان كل تقليد يفيده العلم بل يجوز والتقليد
لعل يلحق نظرهم ان التقليد قد يفيده اليقين ثم انما مقتضى العلم واليقين يكون خبره صلا فقد حصل بتقليد بعض الحكماء العلم القاطع لعل
انكار هذا انما التقليد بل الحق في هذا المقام الواجب تفصيل العلم فقط وهو قد يحصل ببعض السيرة ضرورة فلا يجب عليه النظر قط كما حكي
الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره عن فضل الصديقين بن الانبياء عليهم السلام وسيرة المتقين امام الاولياء بالتحقيق
الا يمكن الصديق رضي الله تعالى عنه وقد حصل للبعض تقليد من بعده اعطى منه ولا يحتاج هذا الى النظر لكن ان نظر كان اولى وقد حصل
بنظر هذا اكثر في الرجال فالنظر واجب عليهم فقط فافهم حوزة التقليد قالوا لو وجب النظر لكانت العناية وامر واه وذلك منتف في النقل
كما في سائر الفروع باجماع واعى هذا النقل او فخر لا شغال كل احدية قلنا لو لم يكن له نظر منهم لزم نسبهم الى الجهل بالبدن وصفاته بوجه وهو
باطل باجماع واضرورة من الذين قادنهم نظروا وامر واه واما النقل فنخرج الاكثر من النظر والاحتياط على ما هو وظيفة الحكماء وم
كانوا مستغنيين عن الاكثر والاستغناء بالبحث بصفا الاذا بان مشاهدة الوحي ولا يسلم عدم الامر اي عدم امرهم لمن تبعهم لكونهم كانوا
عالمين بحسب التبعين فانه ليس المراد بهما تحريم الادلة على قواعد المنطق فانه ليس تصديق هو قوا فالللبعض الائمة ربل المراد
بالفقيه الطائفة للقلب بحيث اطوع حصول العلم كما قال الاعرابي البصرة تدل على اعيرة واثر الاقدام على المسير فساد ذات ابراج وارسل
ذات محراب لا يدل على اللطيف الخبير وحاصل الجواب منع عدم نظرهم بالكتابة ومنع عدم امرهم فان المراد بالنظر قدرا يطعن به القلب

الغير

بجواب القصة فوق وهو كان صاحباً له كماله في شدة قسده المراهي واما دعوى انه لو لم يكن منهم لزم به حمل بوجوبه في غير هذا الصلة فان كمال
استعدادهم في توطئة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم لعلهم يوجبوا العلم الشرعي بحكاية لطيفة من رجال البدارات في ارض الشام
او الروم في سبب توطئة الشيخ محمد بن عبد الله بن القادر الجواليقي في سيرة الشريفة في ساحة او ساحة ساحة وكان قد سهر في ارض العراق
وحضر ابو العباس بن خنيزر السليم واليه والى الاخرين فصلى عليه دفعة واحدة وصرخوا في اتي زبيل وحماد له تسنن طينية وكان به كافر فخطبوا
يا اخنوخ عليه فلحق الشيخ الفاضل الشافعي في نفس الشوارب او صعد الى مقام البدارات واقامه مقام المسية اخبر له لاء الحانهم من فقالوا
سبحا وطاعة وقد اتراسنا في هذه الحكايات منه فحين البقاء الى حنة فترجوا فافانظر لعين بالاشافا من اين كان بهذا النظر اما حنة
في قبة بنمروذي وجوبه التفتيق قالوا لا تفتيق لثمة الوقوع في التفتيق التفتيق فان طريق النظر غير من التفتيق طريق امن فلا بد من الجواب
قلنا لا نستوفى بالفتنة على صفة الفتنة بل هي من تفتيق لثمة غير تفتيق لثمة والا لكان كذا كذا بل كان من تفتيق لثمة فتسلسل لان الاخذ
عن المؤيد باوحي ليس تفتيق بل هو سلم نظري فانه كمال التفتيق فقلنا كان له مقصد بيايته بذا وفيه نوع شبهة فانه يجوز ان ينتهي السلسلة الى
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولا نسلم ان الدانة في تفتيق سلم نظري بل يكون ضروريا حاصل من بركة الصعوبة الشريفة والاولى في الجواب ان
يقال ليس التفتيق طريقا الى تحصيل العلم اليقيني وان كان قابض على به اليقينة بخلاف النظر فانه اذا وقع في مقدمات تفتيقه لزم حصول العلم
وانما يكون غير ما هو من تفتيقه من مثل المنكر بالبهيات وغيره فانهم سلموا فيه المحجة بالفتيق ولو كان سالما يذره التفتيق فانه ما فيها
لا يقدر عليه من الاجتهادات اي على تفصيله وعرفته فقط لا فيما يقدر على تفصيله باجتهاده بناء على التجري في الاجتهاد ويذكر التفتيق
فيما يقدر عليه فيما لا يقدر عليه على القول بعدم التجري في تفتيقه ان الحق هو الاول قيل انما يلزم التفتيق العلم الشريفة ان تفتيقه لا يثبت بان
يظهر المحجة بان الاجتهاد من الصحابة وغيرهم من التابعين كانوا يفتقون من غير ابداء استدلال فيفتقون من غير تفتيق علماء كانوا الاول
وشاع ذلك في ارجاء فتدبر على المختار بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كسبوا العلم وانهم فقيهم لم يعلم فانهم مخاطبون في فيما
لا يعلمون بل من اسئول عنه سواء كان متدبرا او محدثا فالمتفتيق لان الامر بتفتيقه بسبب تفتيقه فيكون هو سبب العلم فاني اوجبه وامر قوت
يوجد وجوب السؤال اقول لانه على وجوب السؤال به سبب تفتيقه من دون السؤال عن ابداء استدلال تفتيقه الدليل اي في علم العلم فلا بد
من سبب الدلائل انه لو سلمه لست لانه لا بد من الشارطون تبين الصحة قالوا التفتيق من غير تبين صحة ما قلناه في من لست يورد الى وجوب
اسماع التفتيق لانه لا قاطع بالافضل وهو خلاف العقول واجيب اولاً بانه مشترك في الامر فانه لو ابدى فلكا فهو من علم كما كان وكما ان
نفسه يجب عليه اتباعه وهو يفتقون عنه وهذا اقول فيه ان المراد انه بعد تبين الدليل يفتقون لطيفة فكانه لا خطأ واما قبل فلا اطمينان
لجواز ذلك باليس اماره اماره فافهم واجيب ثانياً بان الممنوع اعتبار الخطأ من حيث انه خطأ لا من حيث انه لا يلزم هو الاشارة في الممنوع
هو الاول وعليك ان تذكر ما سبق من انه لا دليل للمفتيق فلهذا لم يفتيق. ولست غير شاف بل الاول ان يقال الممنوع اتباع
الخطأ من حيث هو خطأ لكن انما يعمل به من حيث انه لا يفتقون من الله تعالى بان يعمل به بانه لا يفتقون من الله تعالى بان يعمل به بانه لا يفتقون من الله تعالى بان يعمل به
الفتقورات قد شرط في التفتيق ان يقول السئول عنه ان هذا حكم الله تعالى فاعمل به فاذا اقال هذا وجب عليه العمل ان قال اعلم
بالله اي متسأل ففتقنا انما لا تعمل به لانه ليس الحكم الا الله تعالى وهذا هو الحق المطابق للواقع واجب الايمان والاذا كان ولا يجوز اتباع
من يقول هذا الحكمي حكمت برأى الا ان العبر للمعنى المقصود من ارادته حكم الله تعالى وعرفت برأى فيفتقون ان لا يكون في اتباعه من لا يجب

والسؤال

والعلم بحقيقة الحال مسلم الاتفاق على جواز الاستفتاء من منفتحت معلوم الاجتهاد والعدالة ولو كان في العلم ناشيا برحوم
 الناس اليها بسبب عظمي له في السورح والاتفاق على انما اعدان من عدم احدهما من الاجتهاد والعدالة اما عند النظر لعدم الاجتهاد
 فلكونه غلبا للجمل واما عند النظر لعدم العدالة فلو جوب التوقف في قوله انه ظهر من اجتهاد في الاحتمال الكذب فيه كما يجوز مطلقا في العلم
 والعدالة معا فانه لا يجوز استفتاءه اتفاقا وان جعل علمي اجتهاده دون عدالته بل هي مخطونه فالتحذير لمنع من تقليده واستفتاءه
 وذهب بعض من الائمة بقرائهم انه لا يمنع بل يجوز لنا الاجتهاد بشر القبول للفتوى وهو لكثرة مباديه اخرج من البربرية الاحمر فالكثرة لعدم
 تابع لكثرة فيظن عدمه فلا يصح استفتاءه مع فقد شرطه المجزون قالوا واشنع التقليد هنا كما في عند الجمل بالاجتهاد ودون العدالة لا يمنع
 التقليد في علمه اي فيما جعل العدالة دون العلم مع انه متفق لجواز واجيب بالتزام الامتناع فيه ايضا لاحتمال الكذب في الاخبار بالاجتهاد
 متفقا ولو سلم عدمه اي عدم الامتناع في العكس وهو الحق فالفرق ان العدالة به الغالبية المجتهدين فلا يضر الجمل فان الظن متبع
 بخلاف الاجتهاد في العدول فانه اخرج من الكبريت الاحمر ثم بل يقبل قول العدل الى فتبه اختلفت الاظهر انه كما دعا الى التحية يقبل الاداء
 في شئته دعوى الزمنية فاقدم مسلمة اقراء غير المجتهد فيما ينبغي به بغيره بجمته الابان بحجة منصوصا منه بل انما ينبغي تحريجا على مهورا كما
 مطلقا على مباديته اي سباني بغيره بالمجتهاد ايا للظفر فيه والمنطقة للردب عاير وهو اسى بالمجتهاد في المذهب في الاصطلاح جازي لقبوله
 اقراء وعن كتمان الادل للحدان يقتضي قبولنا ما لم يعلم من اين قلنا اي من اي جعل قلنا وافقيها فان كان من الخبر فمن اي سند رويت
 وان كان من القياس فما هي علمه قيس لعدم موانع تلك العلة ثم في النص يعلم ما يتعلق به كذا نقل في التيسير عن الشيخ ابى بكر بن الجصاص
 الرازي قيل يشترط فيه عدم مجتهده وقال ابو الحسين المجيز اصلا واما النقل لقبولهم المنصوص كما لا حاشية اي لنقلها فالتفريق في الجواز
 وقبول شرط الرواية ان لم يكن متواترا ولا افيقيل مطلقا لنادقوه على الاتفاق المذكرة في خبرنا من العلماء المتبحرين في جميع الاعضاء
 بلا تكملة وينكر الاتفاق تحريجا من غيرهم اي غير المتبحرين فكان اجماعا على جوازه لهم دون غيرهم قيل او افرض عدم المجتهدين فلا اجماع
 لان اهلهم هم المجتهدون واجيب باعتبار التجري يعني الاجتهاد ومتجرو العلماء الاعلام في كل امر افقوا زعمائهم سجا زهد الاتفاق اجتهاد
 فتأمل فيه القول واليفق وقع هذا الاتفاق في زمان المجتهدين فان اصحاب الامام ابي حنيفة كانوا يفتون بغيره في زمان الامام الشافعي الامام
 احمد وغيره كما بن سعيد ابن عيينه وعطاء وغيرهم بلا تكملة من احد فكان هذا اجماعا في اي حين جاز عند وجودهم جاز عند عدمهم بذلك
 الاجماع او بطريق اولي فانما يجوز عند وجودهم يمكن الاستفتاء منه برأيه فعند عدمهم يجوز بالطريق الاولى على ان اتفاق المقلد المقتدر
 على علم الاعصار وان كانوا غير مجتهدين جازي كالاجماع فانه يابى العقل من اجتماعهم من غير ان يكون اصحاب الدينم وان كان اجتماع عن مجتهدي علم
 قال المانع لو جاز لعالم لجاز لعامى او اعرف هو ايضا حكم حادثة بدليله كما ان العالم يعلم كذا كذا فما سواه او لا يجوز للعامى بالاتفاق فلا يجوز
 للعالم ايضا قلنا الحكم معروف على عدم المعارض هو اي العامى غير عالم به فلا يعلم له به بدليله بخلاف العالم مسعلة يجوز تقليد المفضل من اهل
 الاجتهاد مع وجود افضل منهم في العلم عند اكثر روى عن الامام احمد وكثير ممن بعدهم المنع عنه بل يجب على المقلد النظر في الاربع اي في ان يجمع
 ارجح فيحصل الاربع ثم يجب اتباعنا او لا كما اقول عموم قوله تعالى سئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون عام للمفضل والافضل ولنا ثانيا القطع في
 عصر الصحابة باقتاد كل صحابي مفضل فكان هذا اجماعا منهم على الجواز وعرف ذلك بالتواتر والتجربة والتكرار ومن ثم قيل لولا اجماع الصحابة كما
 ذهب اليهم فان الاصابة في الاصل ارجح واعترض في التحري بانه يتوقف هذا الاستدلال على كوننا في الاتفاق المفضل عند مخالفة للحكم في المقتضى

تبيين قول الامام

القول

والا فانما يتبين كون رائد بعينه هو راي الافضل اقول اما يتوقف على مخالفة الكل بل اما يتوقف على عدم التوقف على الموافقة وهذا ظاهر جدا
 فانه قد علم بالتجربة ان المستقيمين كانوا يستفتون ولا يتوقفون على مخالفة الكل بل على علم المصلحة الفعلية انهم زعموا الصوابية انما هي افضل مع وجودها في كل
 واستفادوا من التوقف على مخالفة الكل في مخالفة الكل كما كانا بالبين سوذا فوضعت مخالفة امير المؤمنين على كرم الله وجهه انما هو بين
 وامير المؤمنين على مع مخالفة الصوابية وفهم امير المؤمنين ان يكون الصديق رضى الله تعالى عنهم واما مخالفة الكل فكانت مخالفة الكل على
 اى قسرب ثوما كما مر في بحث الاجماع واستدل على المختار بفتح الترجيح بين المجتهدين للعامي فلو تضرع ذلك لاقتنع عادة التقليد لا لافل
 من الخرج العظيم واجيب بان يمكن الترجيح بالتسامح وستانة رجع العلماء رايه على ان غير المجتهد ان يحجب عليه التقليد وبما كان بالما
 ذابصرة ويتكلم من الترجيح وفيه العداوة غير وارد فان يتصور انما هو لا يتصور الترجيح للتقليد في الكل كما هو منسب انما هو لا يتصور الترجيح للتقليد في الكل
 في العامي ولا قال احد لا فضل فتدبر الشاركون قالوا او اياهم لا فضل كما لا دلالة للمجتهد في حق وجوده لعل فيجب عليه الترجيح في اقوالهم في مخالفة
 مما يجب بان لا اعلم اقوى في اصابت الحق كما يجب الترجيح على المجتهد بان في التقليد للشئ القوي اقوى واجيب بان الاصل عسقه على ان
 من القياس على المجتهد واجيب بالفرق بين التقليد والمجتهد فانه اى الترجيح بهل على المجتهد لكمال علمه وقوة فهمه بخلاف العامي فانه
 وان امكن له في بعضهم فما لا يفسر في الحق اقول على ان الترجيح قد يكون بالتحرر كما قال طارنا في مخالفة المسلمين متعا ضليل في كثير من كونه
 اعلم ثم كان نحيب لوجه آخر فانه انما يجب العمل على المجتهد لظنه الطن لا يتسبيل عند التعارض الا بالترجح بخلاف التقليد فانه لا حجة
 وانما العمل بقول من يتكلم في حصوله الى الحكم الواقعي وفيه فتوى الافضل لم يفضل سواها فافهم حكمه لا يرجع التقليد ما عمل من حكم حرر
 اتفاقا كذا في المختصر والترجيح وان ذكره ههنا موافقا للمختصر وتر لا على رايه لكونه في فتح القدير مستعرا لمخالفة وقيل لا اتفاق
 بل هو مختلف فيس في رايه شية قال الزكرشي الاتفاق وذكره الآدمي وابن الحاجب ليس سمحا قال لا في كلام غيرهما جريان التماس العمل
 اقول يدل على التسلية في المذهب الاتزام راي مجتهد فان وجوده اى التزام ليس اولى من عدمه ضرورة ولا معنى له لالتزام
 عنه تهمته والاختلاف عند وجوده تدبر تم الاشبه الى اصواب ان عمل تحرر قلمه فلا يرجع عنه ما دام كذا على على التحري فانه نوع من
 الترجيح في ترك الرجوع خلاف المقتول بل يتكلم غيره اى غيره من قلمه به في غيره اى غير قلمه فيه المختار نعم قيل انشاء ما علم من استغناء هم
 اما واحد او متر اخر في الما غيره بل تكلم من احدها اجماعا وثوابه في بحيث الاحمال للمارات ولو التزم مذهبيا معنى اى عدم من عند
 نفسه اى على هذا المذهب كمن ذهب الى حقيقة او غيره من غير ان يكون هذا الالتزام بمعرفته دليل كل مسألة مسئلة وليندر انما على لال
 المذهب لا يغير المعلومة فمسللا بل اما يكون العهد من نفسه بغير افضل وباجال الا ونسب خرف فليرم الاستمرار عليه ام لا
 نعم يجب الاستمرار ويحرم الانتقال من مذهب الى آخر حتى شد وبعض المتأخرين المتكلمين في قالوا الحسن اذا صار شافيا يبدل
 وهذا التبرع من عند القسمة لان الالتزام لا يخلو اعن عفت اد عليه الحقيقة فيه فلا يترك قلنا لا نعم ذلك فان الشخص قد يلزم من
 المتساويين بعد التقليد في الحال ووقع الحسب عن نفسه ولو سلم فهذا الاعتقاد لم ينشأ بدليل شرعى بل هو من هو من هو
 المعتقد ولا يجب الاستمرار على هو فافهم وثبت وقيل لا يجب الاستمرار ويصح الانتقال وهذا هو الحق الذي ينبغي ان يكون
 لا يتقدم به لكل من يشي ان لا يكون الانتقال للمسمى فان المسمى حرام قطعاً في المذهب كان او في غيره اذ لا واجب الا ما اوجب الله تعالى
 والكل لم يوجب على احد ان يترك مذهباً بل من الائمة فاما في شرع شرع جديد ولك ان يستدل عليه بان كل العلماء

القول

بالنقض وترقبه في حق الخلق فلو انهم اجعلوا بذهب كان هذا القصة وشدة وقيل من التزام كمن لم يلتزم فلا يرجع عما قلناه في غير
 نقلة من شيئا وعليه سبكي من الشافعية وفي التحرير وهو الغالب على الظن لعدم ما توجب شرعا اي لانه ليس للاتباع بذهب احد بموجب شرعي وبقوا
 انما يدل على جبر الدعوى هو انه يقتل من شارح البيان قطعي اذ ما لم توجب شرع باطل لان التشريع بالرأي حراد اما انه لا يرجع عما قلناه في علم يلزم
 قطعاً فلا ينطبق الدليل على الدعوى فتأمل ويخرج منه اي مما ذكرناه لا يجب الاستمرار على مذاهب جواز اتباعه خص هذا سبب
 فتح القدير لعل المانعين للانتقال انما منعوا السلك لاتباع احد خص المذاهب وقال يجوز منه الدتعالى ولا يمنع منه مانع شرعي اذ لا انت
 ان يسلك الاخص عليه اذ كان له السبيل بان لم يظهر من شرع المنع والتحرير وبان لم يكن عمل فيه باضره اسبني على منع الانتقال
 ولو مرق وكان عليه على آراء اصحابه الصلوة والسلام كان يجب ما خفف عليهم انتهى لكن لا بد ان لا يكون اتباع الرخص للتكليف كحل حنفية
 بالشرع على رأي الشافعي قصد الى اللغو وكشافي شرب المشرك للتكليف ليعمل في احرام بالاجماع لان التكليف حرام بالنصوص القطعية
 فافهم وما عمن ابن عمر البراءة لا يجوز للباحثي تتبع الرخص اجماعاً فقد وجد مانع شرعي عن اتباعه فاجب بالمنع اي بمنع
 هذا الاجماع اذ في غير متبع الرخص عن الامام احمد وروايتان فلا اجماع وفعل رواية التفسير انما هو في ما اذا قصد التكليف فقط لا غير ما
 انه يلزم على تقدير جواز الاخذ بكل مذهب احتمال الوقوع في خلافات الجميع عليه اذ ربما يكون المجموع الذي يحمل به ما لم يقل به احد فيكون باطلا
 اجماعاً كمن يتزوج بلا صداق للاتباع يقول الاباين ابي حنيفة والشافعي رحمهم الله تعالى ولا شهودا اتباعا لبقول الامام مالك والاولى
 على قول امامنا ابي حنيفة فوجدنا الشكاح باطل اتفاقاً اما عندنا فلا نتبعه بالاشهد واما عند غيرنا فلا نتبعه والولى فاقول من دفع لعمد الاما
 المسئلة فمما ان الاجماع على القول الثالث انما يكون اذ اريد التسئلة تحقيقية وكما في رواية الامام احمد في ما ذكرناه اذ العلم بحقيقة الحال مسئلة احتمالية
 والمختار الجواز وقال بعض من لا يفتية اذ مات قولنا الوقوع لتقليد الميت من غير نكاح شرع وذاع حتى صار قطعياً كالعلم بالتجريب
 كما تقدم مراراً المشركون قالوا الميتة لا قول له والالم يعتقد الاجماع على خلافه لوجود قول مخالف اقول منقوض بالخبر لجواز الفتاة
 بخلافه وفيه انه لا نقض فان الخبر قابل للمتنسج فيجوز ان يكون منشوخا في الواقع ولم يحفظنا نسخة فيمكن ان ينعفد على خلافه
 الاجماع او يكون ضعيفاً غير ثابت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واما اذا ثبت قطعاً وعلم بقبحا حكمية التزام
 عدم جواز الفتاة والاجماع خلافه واما ما يروى فلما اعتبر قول الميت لم يكن اتفاق المجتهدين اللاحقين كلام على خلافه اجماعاً لان القول
 المخالف موجود فالحق في الجواب ان يقال انه قد علم من الشرع ان اتفاق عصره لا يكون خطأ فالاجماع محبت له فلذا يصح الفتاة
 الاجماع خلافه واما تحقيق الاجماع فقوله جى مع دليله فيصير تقليد وشرع قال الامام احمد المحققون على منع العوام من تقليد اعيان اصحابه وانما
 عليهم فان لقوا منهم قد يحتاج في استخراج الحكم منها الى تنقيح كافي اسنينة ولا يقدر العوام عليه بل يجب عليهم اتباع الذين سبوا
 اي تعشوا ويؤوبوا الى اوروا ابواب الكل سائلة على قوله فمذاجوا سائلة كل باب ولقد اكل سائلة عن غير ما وجعوا بينها بما مع وفروا
 بخلافه وعلينا اي اوردوا الكل سائلة سائلة علته وفصحاها تفصيلا يعني يجب على العوام تقليد من اتبعته في العلم الفتاة لا عيان
 الصغابة الجمالين القول وعليه متبني ابن ابي سلاخ منع تقليد غير الائمة الاربعة الامام احمد الامام ابو حنيفة الكوفي والامام مالك والامام
 الشافعي والامام احمد رحمهم الله تعالى وجوه عن احسن الجزاء لان في ذلك المذاهب لم يرد في غيرهم وفيه نافية في الحاشية قال الصرا
 النفا والاجماع على من اسلم فله ان يقتل من شاء من العلماء من غير جبر واجمع الصحابة على ان من استفتى ابا بكر وعمر اميري المؤمنين فلا يستفتى

الاهلية ومنازين جبل وغيرهما وليس قبلهم من غير تكفير فمن ادعى يرتفع من الاجماعين فعليه البيان انتهى فقد بطل بتدين الاجميين
قول الامام وقول اجمع المحققون لانهم من الاجماع الذي هو التجمع حتى يقال يلزم تعارض الاجماعين بل الذين يكون مختاراً سنداً
ويكون الجماعة مستفتين عليه يقال اجمع المحققون على كذا ثم في كلامه خلل آخر وهو البشوت لا دخل له في التسليم وكذا التفضيل
فان لم يمتد ان فهم مراد الصحابي عمل والاسأل عن مجتهد آخر فافهم وبطل هذا قول ابن الصلاح انه ثم في قوله انكلا آخر اذا لم يمتد
الاخرون ايضاً بل هو اجماعهم مثل بذل الأئمة الاربعة وانكاره امكانه وسواء بل الحق انه انما منع من منع تقليد غيره لانه
لم يبق رواية نذبههم محفوظه حتى لو وجد روايته صحيحة من مجتهد آخر يجوز العمل بها الا ترى ان المستأخرين افتوا بتجليل الشيوخ
اقامة لموقع التركة على نذهب ابن ابي ليلى فافهم هذا آخر ما قصدت ترقية سميت به الاشام بقول الشيخ الرضوي لما جاء من
حضرة والافان السهي من انه وان تأملت فيه وجدت تاريخ الانتقام المحمد الذي ليس له على حبه الى العياش عبد
محمد بن نظام الدين محمد الانصاري اختصاره تفضيلاً ختامه في شهر المبارك والمرجو من التمدان تبارك والصلوة والسلام على
محمد وآله وبنو علي وآله واليطيبين واصحابه الطاهرين لاسية الخلفاء الراشدين وعلى اوليائهم المتقين اللهم
لقد سبقت رحمتك غضبك فارحني وقبّل هذا المرقوم قبولاً حسناً وانفع عبادك كما انفعت بمنتته واجعله وليك يوم الحساب
واجعني برحمتك فيه من العذاب واجعله كاسمه فواتح الرحموت واجعل بضاعتني المخرجة سلم الثبوت وعلى محمد
وآله واصحابه الاجماديين آمين آمين الى العباد

خاتمة المطبوع

الحمد لمن نطق لسان الانسان بنطق فصيح يستدل على توحيد ذاته ويخرج بكلمات قدرته وصفاته وتبشّر الانبياء بالاعلام والامان
وتشرح صدورهم بنور الهداية والعرفان وتصلو الكماله على من بعثه الله تعالى برشادة الثقيلين وجعل وجوده علوفاً
لا بدع الكونين انتهى سيدنا مولانا محمد بن اسماعيل النسب امي اللقب وعلى آله واصحابه الذين جهم شطرن تصديق وهم اولو
والتوفيق اما بعد فيبشرى لكم ايها الشائقين العاصمين في سمار التحقيق والتعبد لاناوار البتريق ان الآن قد انطق
المشرح الفائق الاقدم للمسلم مستقبلاً عند علماء النحول وموسسات على قواعد المعقول في علم الاصول شتملا على
تحقيقات شامخة وحجرات راسخة مشحونة بجواهر المطالب اللاسعة باستتوا ايدي الاطراف وما فقت شهما آذان الاجام
للعالم الجليل والفاضل الجليل عيين اعيان المحققين خيرة اختيار المدققين راس العلماء ذوي الفهم مولانا ابو العباس
عبد العلي محمد بن العلوم بتصحیح المحرر المقام والنحرير الهام العالم العظيمة والفاضل الخريف ذي الشرف المطلق المولود
في كمان الحق وامت فادته في العلوم في المطبع الرفيع الواقع في الكنتو المعزى الى انشئ فو لكشور ما برج بالاقبال والتسور في شهر ذي الحجة
سنة خمس وتسعين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

فہرست من کجلد الاول لغویات الوجہ الرجوت		صفحہ	خلاصہ مطلب	صفحہ	خلاصہ مطلب
فہرست شیعہ مسلم الشہوت		۱۸۵	التفصیلات -	۲۶۳	تنبیہ -
		۲۲۰	فصل فی اطلاق -	۲۶۳	فصل فی التواضع -
		۲۲۷	فصل فی الامر -	۲۸۷	فصل فی التزجج -
		۲۸۲	تنبیہ - التبع لحدیث لا یقبل النسخ -	۲۹۳	الاصل الثالث الاجماع -
		۲۸۳	فصل فی دلالة اللفظ -	۵۲۱	الاصل الرابع اقیاس -
		۳۰۵	تزیین -	۵۲۲	فصل فی بشر اللفظ -
۲	اختیار -	فہرست من کجلد الثاني لغویات الوجہ الرجوت		۵۲۲	المقتصد الاول فی شروطها -
۶				۵۵۹	المقتصد الثاني فی ماکلما -
۱۰	المقالة الاولى فی الجبای علی الایة -	فہرست شیعہ مسلم الشہوت		۵۶۲	النکته الاولى القول المختار -
۱۳	المقالة الثانية فی الاحکام -			۵۶۲	النکته الثانية نفس -
۱۷	الباب الاول فی احکام -			۵۶۳	النکته الثالثة عرف الایاء -
۲۸	الباب الثاني فی احکام -			۵۶۴	النکته الرابعة عرف الایاء -
۶۱	الباب الثالث فی المحکوم فیہ -	۳۰۹	المشعر فی المقاصد -	۵۶۴	تکملة للحقیقة -
۷۱	الباب الرابع فی المحکوم علیہ -	۳۱۲	الاصل الاول للکتاب -	۵۶۲	فصل فی التبع لحدیث لا یقبل النسخ -
۸۸	المقالة الثالثة فی الجبای لغویة -	۳۲۱	تقییمات -	۵۸۷	فصل فی آداب المناظرة -
۹۵	الفصل الاول فی المفرد والوافق فی المنہ -	۳۲۲	الفصل الاول لتاویل -	۵۸۷	الاول مانع التکلیف -
	مجموعہ الاصول -	۳۲۲	الفصل الثاني فی الاجمال -	۵۸۷	الثانی مایرود علی حکم الاصل -
۱۰۰	الفصل الثاني فی المفرد الذی یستند بہ -	۳۲۸	باب النسخ -	۵۸۸	الثالث مایرود علی غلۃ الاصل -
۱۰۳	الفصل الثالث بحقیقة الکیة -	۳۸۵	خاتمة -	۵۹۷	الرابع مایرود علی شہوت الخلة -
۱۱۰	تمتہ فی النقل والافہام والتخصیص -	۳۸۷	الاصل الثاني لسنۃ -	۶۰۱	تکملة للاربعۃ -
۱۲۰	تمتہ فی المعترلة -	۳۸۷	فصل فی اختیار الاعداد -		
۱۲۱	مسائل ادویۃ اتحاق -	۳۸۷	فصل فی بیان حکم اضافة -		
۱۲۷	الفصل الرابع اقیاس اللفظ آخر -				

[illegible]

اصل اصول نحو مسائل نحوہ کا بیان ہے
تراوہ اللغات یہ کتاب مذہبی اہل سنت کی
دو نہایت معتبر۔
شرح و قیام یعنی فقہ حنفیہ میں درسی کتاب ہے
مسائل فقہ کو بہت استدلال کے ساتھ بیان
کیا ہے اور حاشیہ پر چلی ہے۔
حاشیہ عبد الغفور مرعہ محمد عبد الحکیم شرح ملاحا
کا حاشیہ ہے۔
فتاویٰ گزشتہ الدقائق۔ عالم فہم میں بہت مشکل فتاویٰ
قاضی خان و فتاویٰ دہلوی کے مجموعہ
و فتاویٰ عالمگیری وغیرہ ہے۔ اور درویش حسین
اوسکی حاشیہ پر چلی ہیں۔
جامع النجاشی شرح بسطو کانیہ از مولوی عبد اللہ
احمد ٹکوی۔
کانیہ بخشی خط المستعین از ابن حاجب۔

فراتین شیرازی۔ شرح سراجہ علم فراغت
میں محشی اور مختصر درسی کتاب ہجریہ تیرہ
جہانی مطبوعہ گلشن احمدی
رسالہ بیہ التوسہ مہاجدیت میں تہذیب اور
الاخریتہ مصنف محمد عبد المجید خان صاحب
وامادہ نوآباد والی ٹونک۔ یہ کتاب زبان عربی
میں ہے۔
مفید فارسی۔ تصنیف مولوی محمد عبد اللہ
بلکلی صرف میں۔
مخبریات ویرانی غری تصنیف علامہ دہ
شیخ احمد دیرنی مطبوعہ فرحتی نقل طبع پہلی
ہے اور اس کا ترجمہ اردو میں انیسویں طبع
ہوا ہے۔
کترال قائل محشی خرد بیان سبائل فقہ کا
بہت خوب سے ہے نقل خوش نامہ تصنیف شیخ

عینی شرح بدایہ حامل المثنیٰ

یہ شرح ہادیہ کی سبب شروع میں بہت مطول و مبسوط حامل المثنیٰ ہے مگر تمام مرید و ستان میں پوری الشرح اسکا ایک ایک نایاب تصانیف بڑے بڑے کتب خانوں میں مسبب حصے اس کے نہیں ہیں مگر بہت بخیر تھے ایک نسخہ کامل و تمام بہت بزرگ نامی کتب خانہ سے بہت نقص و تلاش بلیغ سے مالک مطبع کو دستیاب ہوا اس سے جمع علماء بنیاد قندہ اسکے انبیاء کا مواضع و تفصیل لکھنے کے لئے پوری اجلا و اس شرح ضبط و نایاب کتب جمع علماء و محنت میں مبالغہ کیا گیا اور اسکی محنت میں بعض نامی علماء و فرنگی بھلے سے بھی معنی بزرگ لکھا گیا ایک پوری اجلا و کتب موصوفہ کے چھپ کر طیار ہوئی یہ کتاب تصنیف امام دقتہ افضل الفقہاء و الشیخین علماء ابو محمد محمود بن احمد عینی پر ہے اسکی تصانیف فقہ اور اصول فقہ میں اور بھی معروف و مشہور ہیں مفسر فقہ علامہ نے اس شرح میں التزام اسکا کیا ہے کہ جیسقدر اعتراف و تحقیق و شرح پر یہ کی مفسر پر بھی ادون سبب کا ہم اسے خاتیمہ تحقیق و تدقیق سے دیا ہے اور مفسر کے کتب و کتب بطریق اصول فقہ و تطبیق احادیث کے فرمائی ہے اگرچہ شرح حامل المثنیٰ ہے مگر بعض جماعت اور رفقاء عام کے اصل ہادیہ تمام و کامل بھی ایسے حاشیہ پر طبع ہوا ہے علامہ نے اس میں کو ہمیشہ اس شرح کے مضامین دیکھنے کا اکثر اشتیاق راگزتا تھا اور اتفاق نہ ہوتا تھا کہ دیکھ سکتا تھا اب یہ شرح لغاتیت ابو زری عتو سے مشافرت میں ہم پہنچ سکتی ہے اب وصف اسکے مبسوط و مطول ہونی کیفیت اسکی چاروں جلدوں کی بہت ازان و مقرر کی گئی یہ شرح مبسوط نہایت دیر اعلا قسم کے کاغذ پر یہ ماہ مطول و درمن صفر ۱۳۱۸ھ میں طبع ہوا ہے جو کتب سے جسکا شرح حسب تفصیل ذیل ہے ۔

جلد اول	جمین	نا سے جز	۴ ورق	پین	اسکے دو جلد پین
جلد دوم	جمین	ک سے جز	۶ ورق	پین	اسکے دو جلد پین
جلد سوم	جمین	و سے جز	۴ ورق	پین	اسکے ایک جلد ہے
جلد چوتھ	جمین	ز سے جز	۶ ورق	پین	اسکے ایک جلد ہے

انہی مکتوبات و مستند و معتبر مذہبی کتب فقہ حنفی و مذہب اسلام کی یادگار کے جیسا کہ میں نے چھاپہ خانہ اودہ اخبار کا نام درج کیا ہے کافر فہم و تقدیر ان مذہب اسلام سے ذات طلب ہے ایسے ایسے کتب کی قدر دانی سے امت مسلمہ کو مطلع اودہ اخبار و عادیہ مطالعہ بین کتب کرامہ کے لیے مشتاق و تلامذہ طلباء علوم و مذہب غایت شائقین اشاعت باورین کے خریداران مستند و فاضل کے لیے رعایت خاصہ عمل میں آئیگی خریداری کے لیے

فتح القدير شرح مبين على مسكن شيخ الانوار

یہ کتاب نہایت مستند و معتبر و مفید و بھرپور ہے چار جلد میں نہایت اہتمام و اہتمام سے لکھی گئی ہے اس میں جامعہ جہانگیر کے تمام علماء و فضلاء کا فتویٰ ہمیشہ اس پر ہے اکثر کتب کے
یہ شرح اکثر شرح و تفسیر ہے تمام علماء و فضلاء کا فتویٰ ہمیشہ اس پر ہے اکثر کتب کے
یہ شرح اکثر شرح و تفسیر ہے تمام علماء و فضلاء کا فتویٰ ہمیشہ اس پر ہے اکثر کتب کے

